

15.

ความยุติธรรม (Justice) : มิติแห่งอุดมคติและความเป็นจริง

บทกล่าวนำ : การอ้างอิง ความสับสนและการวิพากษ์วิจารณ์

ภายใต้สังคมสมัยใหม่ที่ทวีความซับซ้อน, ความขัดแย้งและการแข่งขันกันอย่างสูงในการดำเนินชีวิต ปัญหาเรื่องความยุติธรรมหรือความไม่ยุติธรรมนับวันมีแต่จะให้เห็นกันมากขึ้น ไม่ว่าจะเป็นปัญหาเกี่ยวกับในระดับปัจเจกบุคคลด้วยกัน, ปัญหาในระดับสังคมหรือในระดับระหว่างประเทศ เราคงคุ้นหูกับเสียงบ่นพร่ำที่คนรอบ ๆ ข้างพูดถึงความไม่ยุติธรรมที่ตนได้รับ นับแต่ปัญหาใกล้ ๆ ตัวในเรื่องผลประโยชน์เชิงธุรกิจ, การเลื่อนขั้นเงินเดือน, การลงโทษต่าง ๆ ไปจนถึงปัญหาการกระจายรายได้ที่ไม่เป็นธรรมในสังคม, ความไม่ยุติธรรมในการคัดเลือกบุคคลเข้าทำงาน หรือแม้กระทั่งวิวาทะในปัญหาเรื่องสงครามที่เป็นธรรม (Just War) และสงครามที่ไม่เป็นธรรม (Unjust War) ต่าง ๆ ที่มีข้ออ้างทางศาสนาหรือปรัชญาหรือตรรกะการเมืองสนับสนุนอยู่

อย่างไรก็ตาม แม้เสียงพร่ำบ่นเรื่องความยุติธรรมและด้านตรงข้ามของมันจะทวีปริมาณมากขึ้น คำถามว่า ความยุติธรรมคืออะไรกลับเป็นคำถามที่ผู้ถูกถามแทบทุกคนไม่ว่าจะเป็นสามัญชนหรือนักกฎหมายต้องหยุดคิดอึ้งอยู่เสมอ แม้ว่าจะเป็นคำถามที่มีคำตอบที่คล้ายเวียนอยู่ในสามัญสำนึกของคนทั่วไปก็ตาม โดยทั่วไปความยุติธรรมจึงเป็นเสมือนบางสิ่งบางอย่างที่เรา “รู้สึก” ได้, เข้าถึงได้โดย “สัญชาตญาณ” แต่ยากที่จะอธิบายหรือนิยามความหมายของสิ่งที่รู้สึกได้ดังกล่าวอย่างเป็นรูปธรรม ตรงจุดนี้จึงน่าจะคิดว่า ขณะที่ปัญหาเรื่องความยุติธรรมเกี่ยวข้องกับเรื่องผลประโยชน์หรือเรื่องความอยู่รอดที่สำคัญเป็นจำนวนมาก การปล่อยลำพังให้ “ความรู้สึก” หรือ “สัญชาตญาณ” ล้วน ๆ เป็นตัวตัดสินปัญหานั้น ๆ จะเป็นการเสี่ยงภัยเพียงใดต่อผลเสียหายที่จะเกิดขึ้น ความจริงการถกเถียงเรื่องความยุติธรรมปรากฏอยู่ในหัวใจของปรัชญาตะวันตกมาเป็นเวลานานนับพัน ๆ ปีแล้ว แต่ครั้นสมัยกรีกโบราณในฐานะเป็นแนวความคิดหรือหลักอุดมคติอันหนึ่ง หรือบ้างก็ถือว่าเป็นหลักคุณธรรมสูงสุดในทางศีลธรรมของมนุษยชาติ, เป็นเป้าหมายอุดมคติของกฎหมายหรือเป็นเสมือนชีวิตของกฎหมาย แต่นำประหลาดใจที่คำว่าความยุติธรรม กลับเป็นถ้อยคำที่มีลักษณะเป็นนามธรรมอย่างสูงสุดเช่นกัน เป็นคำที่ให้นิยาม

ยากที่สุดคำหนึ่งในทุกภาษา⁽¹⁾ ดังนั้นกระมังคนจำนวนไม่น้อยจึงรักที่จะถือว่าความยุติธรรมไม่มีความหมายที่อาจสัมผัสและต้องได้ (intangible) หรือมีความสับสนในเชิงภาษา⁽²⁾ (language-baffing) จนกระทั่งทำให้มีผู้เชี่ยวชาญแสวงหาความหมายความยุติธรรมและเสนอให้ใช้หลักคุณธรรมอื่นที่เป็นรูปธรรมกว่า (ดังเช่นคุณธรรมเรื่องความอ่อนน้อมถ่อมตน, ความรัก ความกล้าหาญและความซื่อสัตย์) มาใช้แทนที่เรื่องความยุติธรรม⁽³⁾ หรือแม้กระทั่งปฏิเสธคุณค่าหรือเสียดสีเหยียดหยันการดำรงอยู่ของเรื่องความยุติธรรมดังตัวอย่างกรณีพวกโสเฟิสต์ (Sophist) หรือกลุ่มนักวาทศิลป์ (Rhetoric) กรีกโบราณซึ่งเคยกล่าวเหยียดหยันว่า ความยุติธรรมคือผลประโยชน์ของผู้ที่แข็งแรงกว่าหรือผลประโยชน์ของผู้ปกครอง⁽⁴⁾ หรือใกล้เข้ามาในกรณีนักคิดหรือนักปรัชญาการเมืองฝ่ายสังคมนิยมก็เคยวิพากษ์ในทำนองเดียวกันว่า ความยุติธรรมเป็นเสมือนนามธรรมว่างเปล่าประหนึ่งเปลือกหอยซึ่งซ่อนเร้นหลอกลวงความสัมพันธ์ทางชนชั้นที่กดขี่⁽⁵⁾ หรือเป็นเรื่องเหลวไหลไม่มีความแน่นอนใด ๆ⁽⁶⁾

อย่างไรก็ดี ตลอดช่วงเวลาอันยาวนานของประวัติศาสตร์การถกเถียงเรื่องความยุติธรรม แม้จะมีผู้กล่าวว่าเป็นประวัติศาสตร์แห่งความล้มเหลวก็ตาม⁽⁷⁾ ถ้อยคำอุดมคตินี้ก็มิบทบาทสำคัญในการใช้เป็นหลักคุณธรรมพื้นฐานที่ถูกอ้างอิงเพื่อแก้ไขปัญหาพิพาทขัดแย้งต่าง ๆ ในหมู่บุคคลที่ยึดมั่นหรือศรัทธาในคุณธรรมอุดมคตินี้ แม้ว่าการนิยามความหมายที่ผ่านมาในแต่ละยุคสมัยจะเป็นผลผลิตทางปัญญาของปรัชญาเมธีต่าง ๆ ที่มีข้อจำกัดหลาย ๆ ประการกำหนดอยู่บนับแต่ขอบเขตความสามารถทางภูมิปัญญาของมนุษย์, อิทธิพลความคิดทางอุดมการณ์ด้านสังคมนิยมหรือศาสนา หรือแม้ความจำกัดของสิ่งแวดล้อมหรือพัฒนาการทางสังคมที่มีต่อวิถีคิดของนักคิดเอง

(1) คณะกรรมการตุลาการ, “ประมวลจริยธรรมข้าราชการตุลาการ” 2529 หน้า 1

(2) ดู David Tiplady, “The Judicial Control of Contractual Unfairness”, (The Modern Law Review, Vol. 46, Sept. 1983) P. 603, Footnote 18

(3) ดู Walter Kaufmann, “Doubts About Justice”, in Howard E. Kiefer and Milton K. Munitz (Ed.), “Ethics and Social Justice”, (State University of New York Press, Albany, 1970), P. 67

(4) เสน่ห์ จามริก (แปล), “ความคิดทางการเมืองจากเพลโตถึงปัจจุบัน”. (โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, พ.ศ. 2519), หน้า 38

(5) ข้อวิพากษ์ของ Karl Marx อ้างใน Collin Sumner, “The Rule of Law and Civil Rights in Contemporary Marxist Theory”. (KAPITALISTATE, No. 9, 1981), P. 76

(6) Letter of Engels to Marx of December 2, 1861; in Marx & Engels, “Selected Correspondence, 1846 - 1895”. (New York : International Publishers, 1942), P. 128

(7) Julius Stone, “Justice Not Equality”, in Eugene Kamenka and Alice Erh Soon Tay, “Justice”, (Edward Arnold, 1979), P. 97

แม้เพียงกระนั้น คำอธิบายหรือคำตอบต่าง ๆ ที่จารึกผ่านมามากน้อยก็อาจสะท้อนภาพความคิดฝันของมนุษย์ แต่ละยุคสมัยที่มีต่อคำว่าความยุติธรรมที่สำคัญอีกประการก็คือ ในระดับหนึ่งมันอาจเป็นการสะท้อนให้เห็นถึงปรัชญาทางสังคมหรือการเมืองที่ครองความเป็นใหญ่ (Hegemony) หรือมีอิทธิพลครอบงำความคิดในยุคสมัยนั้น ๆ อันแสดงออกโดยผ่านรูปการตีความหมายความยุติธรรมดังกล่าว

เหตุแวดล้อมความยุติธรรม (Circumstance of Justice)

ถึงแม้ว่า การแปลความหมายของคำว่า “ความยุติธรรม” โดยส่วนรวมแล้วจะมีความหลากหลายดังที่จะกล่าวในรายละเอียดต่อไป ประเด็นหนึ่งที่มีผู้เชื่อถือหรือเห็นพ้องด้วยไม่น้อยก็คือ ปัญหาเรื่องความยุติธรรมมิได้ดำรงอยู่โดดเดี่ยวแต่เกิดขึ้นบนเงื่อนไขสำคัญบางประการ

ในงานเขียนสำคัญสองชิ้นของ เดวิด ฮูม (David Hume) คือ “A Treatise of Human Nature” และ “An Enquiry Concerning the Principle of Morals” มหาปราชญ์ชาวอังกฤษท่านนี้วิเคราะห์เห็นว่า ความยุติธรรมเป็นคุณธรรมอย่างหนึ่งที่มีได้ปรากฏขึ้นเองโดยธรรมชาติ แต่เป็นคุณธรรมที่เกิดจากการคิดสร้างสรรค์ของมนุษย์ (Artificial Virtue) ทรรศนะดังนี้นับว่าขัดแย้งกับความคิดในโบราณสมัยที่เคยเชื่อว่า ความยุติธรรมเป็นหลักธรรมตามธรรมชาติ (Natural Justice) หรือเป็นหลักความถูกต้องที่ใช้ได้ครอบจักรวาลในเชิงอภิปรัชญา ฮูมเห็นว่าความยุติธรรมหรือการถกเถียงเรื่องความยุติธรรมจะปรากฏตัวขึ้นในสังคมที่มีความขัดแย้งหรือมีข้อจำกัดบกพร่องในตัวเอง หากสังคมหรือมนุษย์ในสังคมสามารถพัฒนาภูมิปัญญาหรือความเจริญทั้งทางด้านวัตถุและจิตใจสู่ความสมบูรณ์เต็มเปี่ยมแล้ว ปัญหาเรื่องความยุติธรรมจะไม่ได้ดำรงอยู่ในสังคมนั้น ๆ อีกต่อไป โดยนัยการตีความเช่นนี้ ความยุติธรรมจึงเป็นคุณธรรมที่ปรากฏตัวขึ้นในเหตุแวดล้อมหรือภายใต้เงื่อนไขสังคมบางประการ เหตุแวดล้อมของความยุติธรรมในทรรศนะของฮูมพอสรุปได้ 3 ข้อคือ⁽⁸⁾

1. ความยากไร้ปานกลาง (Moderate Scarcity)
2. ความเห็นแก่ตัวอย่างปานกลาง (Moderate Selfishness)
3. ความเสมอภาคในระดับหนึ่ง (Relative Equality)

ฮูมเห็นว่าเหตุแวดล้อมหรือเงื่อนไขของความยุติธรรมดังกล่าว เป็นสภาวะที่ปรากฏในสังคมมนุษย์ทั่วไปนับแต่อดีตกาลจนถึงปัจจุบัน ซึ่งทำให้เกิดข้อเรียกร้องเรื่องความยุติธรรมขึ้นเมื่อใดก็ตามที่เหตุแวดล้อมดังกล่าวหมดไปกล่าวคือ สังคมได้พัฒนาสู่ความมั่งคั่งล้นหลามชนิด

(8) Cited in Brian Barry, “Circumstances of Justice and Future Generations”, in R.I. Sikora & Brian Barry “Obligations to Future Generation”. (Temple University Press, Philadelphia, 1978), P. 209

ที่มนุษย์ทุกคนสามารถจะได้รับทุกสิ่งที่ตนปรารถนาโดยเสรี เช่น อย่างอากาศที่ปรากฏอยู่ทั่วไป หรือมนุษย์ทุกคนเปี่ยมล้นด้วยจิตใจโอบอ้อมอารีรักใคร่กัน หรือความเสมอภาคปรากฏในสังคมอย่างทั่วถึงไม่มีการแยกเป็นชนชั้นที่แตกต่างกันอีกต่อไป เมื่อนั้นคุณธรรมเรื่องความยุติธรรมก็จะไร้ความสำคัญโดยสิ้นเชิง

ทรรคนะของเดวิด ฮูมดังกล่าวนอกจากจะถือเป็นข้ออ้างอิงเบื้องต้นเกี่ยวกับการศึกษา ธรรมชาติแวดล้อมความยุติธรรม(จากแง่มุมหนึ่ง) ประการสำคัญทรรคนะเรื่องความยุติธรรม เช่นนี้ยังวางอยู่บนรากฐานของเรื่องอรรถประโยชน์ (Utility) หรือปรัชญาอรรถประโยชน์ (Utilitarianism) ที่เน้นความสำคัญของความยุติธรรมในแง่อรรถประโยชน์หรือฐานะคุณธรรมสำคัญที่นำมาหรือจำเป็นเพื่อให้ได้มาซึ่ง ประโยชน์สุขในสังคม นอกจากนี้แล้วยังเป็นทรรคนะที่สะท้อนให้ทราบว่า สารสำคัญของความยุติธรรม (Subject Matter of Justice) คือการแจกจ่าย หรือแบ่งปัน (Distribution) สรรพสิ่งต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นรูปธรรมหรือนามธรรม (ทรัพย์สิน, ความมั่งคั่ง, ตำแหน่ง, อำนาจ ฯลฯ)

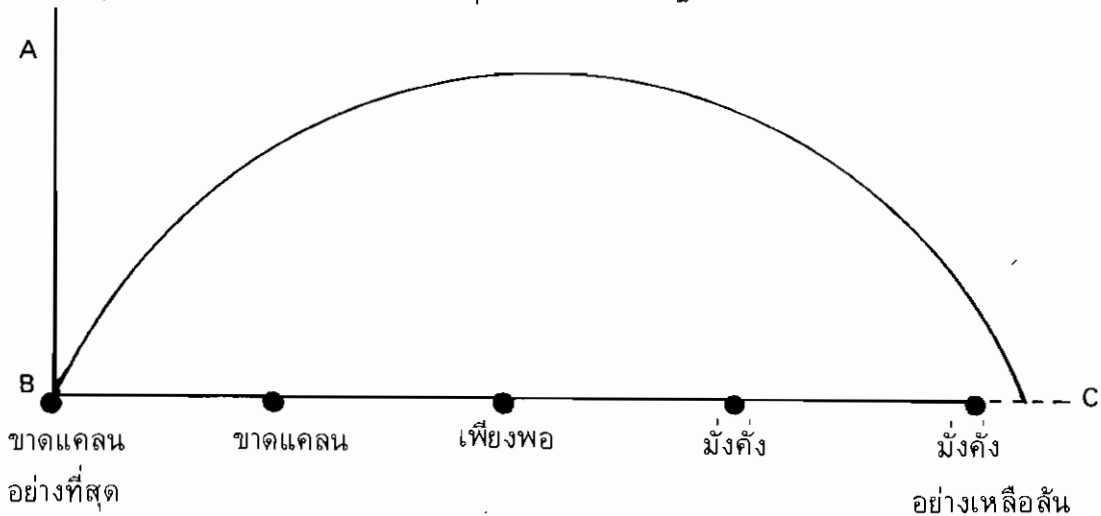
ในทำนองเดียวกัน จอห์น รอลส์ (John Rawls) นักปรัชญาร่วมสมัยก็ยอมรับในเรื่อง เหตุแวดล้อมของความยุติธรรมดังกล่าวโดยถือเป็น “เงื่อนไขสามัญซึ่งทำให้การร่วมมือกันของมนุษย์เป็นไปได้และเป็นความจำเป็น”⁽⁹⁾ บทบาทหรือหน้าที่ของความยุติธรรมจะปรากฏขึ้นเมื่อไรก็ตามที่เกิดข้อเรียกร้องเรื่องการแบ่งแยกประโยชน์ทางสังคมที่ขัดแย้งกันระหว่างปัจเจกชนที่ไม่มีความสนใจหรือไม่มีความเห็นอกเห็นใจซึ่งกันและกัน ภายใต้เงื่อนไขของความยากไร้ปานกลางซึ่งทั้งหมดนี้จริง ๆ แล้วถือว่าเป็นเหตุแวดล้อมปกติสามัญในสังคมมนุษย์ที่ยังมี “ความจำกัด” อยู่

ด้วยเหตุนี้ สมมติว่าสังคมมนุษย์เกิดมั่งคั่งด้วยทรัพยากรธรรมชาติอย่างมหาศาลหรือสามารถเพิ่มพลังการผลิตจนสามารถตอบสนองความต้องการของมนุษย์ทุกคนหรือในทางตรงกันข้ามคือเกิดภาวะมิคสัญญี, แล้งเซ็งอดอยากอย่างถึงที่สุด ภายใต้สถานการณ์ซึ่งเป็นสองขั้วตรงข้ามนี้ ความร่วมแรงร่วมใจระหว่างมนุษย์ด้วยกันก็ไม่จำเป็นต้องมีอีกต่อไป หรือไม่อาจสร้างให้เกิดขึ้น (ในกรณีเกิดมิคสัญญีหรือทุกข์ยากอย่างที่สุด เพราะมนุษย์จะไม่ใช้เหตุผลในการตัดสินใจปัญหาอีกต่อไป) หากเป็นเช่นนี้แล้ว ก็ไม่จำเป็นต้องพูดถึงเรื่องความยุติธรรมเช่นกัน โดยนัยนี้ ความยุติธรรมจึงเป็นคุณธรรมที่เป็นเรื่องการใช้ “เหตุผล” เพื่อแก้ไขปัญหาดัดแย้งในสังคมมนุษย์ที่มีความจำกัดทั้งทางด้านวัตถุและความจำกัดของความเจริญทางจิตใจในมนุษย์ทั่วไป มีข้อน่าสังเกตต่อว่านัยความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมบนฐานของอรรถประโยชน์

(9) John Rawls, "A Theory of Justice", (Oxford University Press, 1972), P. 126

ซึ่งนำไปสู่การตีความเรื่อง เหตุแวดล้อมหรือเงื่อนไขของความยุติธรรมข้างต้น นับเป็นแบบจำลองทางความคิดหนึ่งที่มีผู้นำไปปรับอธิบายปัญหาเรื่องความยุติธรรมทางเศรษฐกิจ (Economic Justice) ในลักษณะสัมพันธ์กับเงื่อนไขทางเศรษฐกิจ⁽¹⁰⁾ โดยถือว่าข้อเรียกร้องหรือความต้องการเรื่องความยุติธรรมทางเศรษฐกิจจะแปรสัมพันธ์ไปกับระดับการพัฒนาทางเศรษฐกิจ ดังปรากฏในรูปเส้นกราฟดังนี้

น้ำหนัก/ระดับความต้องการเรื่องความยุติธรรมทางเศรษฐกิจ



วิธีคิดข้างต้นนับว่าสอดคล้องกับฮูม จากการสรุปว่าในสังคมซึ่งมนุษย์แต่ละคนได้รับสิ่งที่ตนต้องการทุกสิ่ง (อย่างน้อยที่สุดก็บรรเทาความต้องการที่เกี่ยวข้องหรือได้รับอิทธิพลจากปัจจัยทางเศรษฐกิจ) ประเด็นทั้งหมดในเรื่องความยุติธรรมทางเศรษฐกิจจะสูญสิ้นความหมายหมดสิ้น

แนวความคิดเรื่องเหตุแวดล้อมความยุติธรรมที่กล่าวมาทั้งหมดคงทำให้เราประจักษ์ว่า ปัญหาเรื่องความยุติธรรมถือกำเนิดขึ้นบนพื้นพิภพที่มีความไม่สมบูรณ์หรือมีข้อจำกัดต่าง ๆ นี้เอง หาใช่เป็นหลักธรรมศักดิ์สิทธิ์ที่มีผู้หนึ่งผู้ใดประทานให้หรือเป็นสิ่งที่มนุษย์คิดขึ้นมาลอย ๆ ชนิดที่ตัดขาดจากความเป็นจริงของสังคม จุดนี้เองที่อาจถือเป็นข้อเด่นของแนวคิดดังกล่าว อย่างไรก็ตามก็ดี ข้อนี้ก็หาใช่ว่าจะไม่มีคำถามใด ๆ ต่อแนวคิดดังกล่าวไม่ เราคงต้องยอมรับว่าบางส่วนในข้อสรุปของแนวคิดนี้มีลักษณะของการ “พยากรณ์” อนาคตประกอบอยู่ดังปรากฏในประเด็นเรื่องสังคมที่ไร้ปัญหาเรื่อง ความยุติธรรมหรือสังคมที่มั่งคั่งอย่างเหลือล้น ยังข้ออ้างของฮูมที่เชื่อว่า ในสังคมดังกล่าวมนุษย์จะไม่รู้จักคุณธรรมเรื่องความยุติธรรมอีกต่อไป(เนื่อง จากไม่มีเหตุแวดล้อมหรือเงื่อนไขให้ต้องคิดหรือพูดถึง) นับเป็นอีกจุดอ่อนหนึ่งที่มองข้ามศักยภาพ

(10) L.O Ericsson, "Justice in the Distribution of Economic Resources", (Stockholm, 1976)

ในจินตนาการของมนุษย์ไม่ว่าจะนักวิทยาศาสตร์, นักปรัชญา, นักเขียนนวนิยายหรือนักสร้างมโนภาพต่าง ๆ ที่ความนึกคิดมิได้ถูกพันนาการจากสถานการณ์ที่เป็นจริงปัจจุบันเท่านั้น⁽¹¹⁾

นอกจากนี้ แม้หันมาพิจารณาเรื่องการไม่รู้จักความยุติธรรมในสถานการณ์อื่นก็ชัดตรงข้ามหนึ่งกล่าวคือในภาวะของความยากไร้เหลือแสน ในประเด็นนี้ก็ชวนให้สงสัยได้ว่ามนุษย์จะไม่คิดถึงเรื่องความยุติธรรมอีกเลยหรือ สมมุติตัวอย่างหนึ่งว่า ภายหลังเรือล่มลงกลางทะเล มีผู้โดยสาร 11 คนที่เหลือรอดอยู่บนเรือชูชีพและปรากฏว่าอาหารที่มีอยู่ในเรือนี้ก็เพียงพอให้ประทังชีวิตไม่เกิน 4 วัน สำหรับคน 11 คน ไม่ว่าจะกินอย่างอดออมเพียงไหนก็ตาม ในขณะที่ต้องใช้เวลาลาอย่างน้อย 1 สัปดาห์ ก่อนที่จะมีเรืออื่นมาช่วยชีวิต ภายใต้สถานการณ์เช่นนี้ แน่แน่นอนว่าย่อมต้องมีปัญหาสำคัญยิ่งเรื่องการแบ่งปันอาหารที่มีอยู่อย่างจำกัดอย่างยิ่งดังกล่าว และเช่นกันที่ทางแก้ปัญหาต่าง ๆ ซึ่งเสนอต่อผู้โดยสารทั้ง 11 คน ย่อมไม่ใช่คำตอบที่ชวนพิศมัยอย่างมากทั้งนั้น ขณะเดียวกันก็คงมิได้หมายความว่าคำตอบที่ไม่น่าพิศมัยดังกล่าวจะไม่น่าเลือกพอ ๆ กันหมด ทางแก้บางอันอาจดูเป็นธรรมมากกว่าทางแก้อื่นอื่น ๆ ยกตัวอย่างเช่น ในที่นี้เราคงเห็นได้ต่อว่าทางแก้ไขปัญหาโดยลักลอบฆ่าผู้โดยสารบางคนขณะกำลังหลับเสีย ย่อมเป็นวิธีทางที่ไม่เป็นธรรม แต่ในอีกกรณีหนึ่ง หากใช้วิธีตกลงร่วมกันให้ทุกคนจับสลากการเป็นผู้โชคร้ายที่จะต้องถูกโยนทะเลให้เป็นเหยื่อของฉลาม เพื่อให้เหลือบุคคลในจำนวนที่เพียงพอกับอาหารวิธีนี้ก็กลับดูเหมือนจะมีความยุติธรรมมากกว่าในสายตาของหลายคน⁽¹²⁾

การยกตัวอย่างเรื่องเรือแตกข้างต้น จุดมุ่งหมายก็เพื่อขยายภาพการถกเถียงเรื่องเหตุแวดล้อมความยุติธรรมให้มีน้ำหนักสมดุลงขึ้น อย่างไรก็ตามก็ดีตัวอย่างของคำตอบที่ “ยุติธรรม” ในการแก้ปัญหาของคนเรือแตกดังกล่าว จริง ๆ แล้วก็อาจมีผู้ไม่เห็นด้วยหรือมองว่าไม่ใช่ทั้งเรื่อง ยุติธรรมหรือไม่ยุติธรรม การแก้ปัญหาโดยวิธีจับสลากดังกล่าวอาจนับว่าเป็นเรื่อง “เหมาะสม” หรือ “ถูกต้อง” มากที่สุด แต่หาใช่เป็นความยุติธรรมแต่อย่างใดไม่ เนื่องเพราะในสถานการณ์เช่นนี้เราไม่อาจหาเครื่องมือที่จะจัดสรรความยุติธรรมให้แก่ทุกคนได้ กล่าวอีกนัยหนึ่ง การโต้แย้งในแง่ที่เกิดจากการมองว่าเรื่องความยุติธรรมเป็นเพียง “คุณธรรมหนึ่ง” ในสังคมมิใช่เป็นสิ่งเดียวกับทุกสิ่งทุกอย่างที่ถือว่าดีหรือถูกต้องเสมอไป

เมื่อถึงจุดนี้ ดูเหมือนเรากำลังเผชิญกับความสับสนในความหมายของความยุติธรรม และไม่อาจหลีกเลี่ยงต่อการต้องแสวงหาคำตอบว่าแท้จริงแล้ว หรือในทรรศนะที่หลากหลาย

(11) D. Clayton Hubin, "The Scope of Justice", (Philosophy and Public Affairs, 9, No. 1 1979), P. 12

(12) Ibid, PP. 9 - 10

ต่าง ๆ ความยุติธรรมมีความหมายอย่างไร แม้ว่าจะได้กล่าวเกริ่นในตอนต้นถึงความยากลำบาก
อย่างมาก ๆ ไว้แล้วก็ตาม

ตำนานสรุปการตีความหมายของคำว่า “ความยุติธรรม”

หากเริ่มต้นการพิจารณาความหมายของความยุติธรรมจากภูมิปัญญาของตะวันตกใน
โบราณสมัย เราจะพบว่ารูปศัพท์ของคำว่า “ความยุติธรรม” จะผูกพันกับความเชื่อทางศาสนา
หรือสิ่งที่อยู่นเหนือธรรมชาติ (Transcendence) เช่นเดียวกับเรื่องกฎหมายหรือศีลธรรมในครั้ง
กระนั้น ในยุคต้น ๆ ของประวัติศาสตร์อารยธรรมตะวันตกซึ่งมีกรีกเป็นชาติบุกเบิกสำคัญ เมื่อ
พิจารณาในเชิงปรัชญา ความยุติธรรมถูกมองว่าเป็นเสมือนพระประสงค์ของพระเจ้า
เจตจำนงของพลังแห่งจักรวาล (Cosmic Forces), เป็นเรื่องโชคชะตาหรือพรหมลิขิต
ซึ่งเป็นสิ่งกำหนด, ควบคุม, ยับยั้ง, บิดผันหรือลบล้างความปรารถนาใด ๆ ของมนุษย์

ลักษณะเหนือธรรมชาติของความยุติธรรมเช่นนี้สัมพันธ์กับความเชื่อว่ามนุษย์ เป็นเพียง
เศษเสี้ยวธุลีน้อยนิดหนึ่ง ซึ่งไร้อำนาจเปลี่ยนแปลงใด ๆ ในจักรวาลอันไพศาลในท่ามกลางอวกาศ
และกาลเวลาความเป็นไปต่าง ๆ ของสังคัมลั่วนเป็นสิ่งที่อยู่นอกเหนือเจตน์จำนง หรือการกำหนด
ตัดสินใจของปัจเจกชนใด ๆ⁽¹³⁾ โดยความยุติธรรมในทรรศนะเริ่มแรกจะเป็นเสมือนหลักการ
ครอบจักรวาลแบบอภิปรัชญา (Metaphysical Cosmological Principle) ซึ่งกำหนดควบคุมการ
ทำงานของพลังแห่งธรรมชาติทั้งหลายในจักรวาลให้มีความสมดุลและกลมกลืนกันทั้งหมด⁽¹⁴⁾

การเข้าถึงความหมายในเชิงปรัชญาซึ่งเป็นนามธรรมอย่างมากของความยุติธรรมข้างต้น
คงเป็นเรื่องยากลำบากพอสมควร เมื่อเปรียบเทียบกับวิธีคิดในปัจจุบัน อย่างไรก็ตามก่อนหน้า
ยุคบุกเบิกความเข้าใจเรื่องความยุติธรรม “ในเชิงปรัชญา” ดังกล่าว อารยธรรมกรีกโบราณก็มี
ปรากฏคำอธิบายเรื่องความยุติธรรมแต่กล่าวในเชิงบุคลาธิษฐาน ในรูปเทพนิยาย (Mythology)
กล่าวคือ⁽¹⁵⁾ ตกประมาณศตวรรษที่ 10 ก่อนคริสตกาลโฮมเมอร์ (Homer) ได้เขียนมหากาพย์
(Epics) เกี่ยวกับเทพนิยายของกรีกขึ้น บทบาทความสัมพันธ์ระหว่างตัวละครสำคัญในเทพนิยายนี้
คือ เดมิส (Themis) ที่ปรึกษาของเทพซีอุส (Zeus) และไดค (Dike) เทพธิดาแห่งการตัดสิน
พิพากษา (Goddess of Judgements) รวมทั้งความสัมพันธ์ของสองเทพธิดาดังกล่าวกับเทพอื่น ๆ
แสดงนัยเชิงอุปมาถึงความคิดเรื่องความยุติธรรมของกรีกโบราณ

(13) Eugene Kamenka, “What is Justice?”, in Eugene Kamenka and Alice Erh-Soon Tay, “Justice”, (Edward
Arnold, 1979), P. 1

(14) Julius Stone, “Human Law and Human Justice”, (Maitland Publications, Sydney, 1965), P. 11

(15) Ibid, P. 10

เดมิสเป็นธิดาของยูเรนัส (Uranus) เทพแห่งท้องฟ้า และไกอา (Gaia) ซึ่งเป็นเทพธิดาแห่งพื้นดิน เดมิสได้หลอมรวมภูมิปัญญาเรื่องความมั่นคง จากบิดาของเธอ พร้อม ๆ กับรูปแบบและความลึกซึ้งจากมารดา เดมิสมีรูปร่างใหญ่โต (Titan) และความใหญ่โตของเธอนี้เองที่สร้างบทบาทสำคัญในเทพนิยายดังกล่าว (อย่างไรก็ตามภายหลังได้มีการแก้ไขตัดแปลงเทพนิยายนี้ให้หันมาเน้นบทบาทของเธอด้านจริยธรรมและความมีเหตุมีผลแทน) เดมิสเป็นที่ปรึกษาของซีอุส (Zeus) ซึ่งเป็นเจ้าแห่งเทพทั้งปวง โดยเป็นผู้ชี้แนะความคิดความอ่านซึ่งมีเหตุผลแก่เทพเจ้าผู้นี้ นอกจากนี้ยังทำหน้าที่เป็นทั้งมารดาบุญธรรม และชายาของซีอุสด้วย เดมิสมีธิดาอยู่ 4 องค์ สามองค์แรกมีชื่อว่า ไอรีน (Eirene) ยูโนเมีย (Eunomia) และไทชี (Tyche) ซึ่งถือว่าเป็นเทพธิดาแห่งสันติภาพ (Peace), รัฐบาลที่ดี (Good Government) (หรือความมั่นคงเป็นระเบียบ) และ ความผันแปรที่ซ่อนเร้น (Hidden Contingency) ตามลำดับ ส่วนธิดาองค์ที่ 4 คือ ไดค (Dike) หรือเทพธิดาแห่งความยุติธรรม (Goddess of Justice) เมื่อแปลความเชิงบุคลาธิษฐานจากเทพนิยายของกรีกโบราณนี้ ความยุติธรรมจึงมีฐานะเป็นธิดาของอำนาจและการแนะนำปรึกษาที่ดี (เหตุผลที่ خوب) อีกทั้งเป็นน้องสาวของสันติภาพ, รัฐบาลที่ดี (ความเป็นระเบียบ) และโอกาส (ความผันแปรที่ไม่ปรากฏ) ซึ่งทั้งหมดล้วนมีลักษณะแตกต่างกันแต่ก็มีความสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด ขณะเดียวกันความยุติธรรมหรือเทพธิดาแห่งความยุติธรรมก็มีศัตรูซึ่งเป็นเทพธิดาอยู่หลายคนคือ ไฮบริส (Hybris) (ความเลเยียดและบิดเบือน), อีริส (Eris) (ความขัดแย้ง), ไดสโนเมีย (Dysnomia) (ความไม่เป็นระเบียบ), ลีธี (Lethe) (ความหลงลืมและการปกปิดซ่อนเร้น) และ แอมฟีโลเจีย (Amphilogiai) (ความผิดพลาดและคำพูดคลุมเครือ) โดยเทพธิดา 3 คนสุดท้ายเป็นธิดาของอีริส (Eris) ส่วนเพื่อนและผู้ช่วยเหลือของเทพธิดาไดคก็ได้แก่ สไตซ์ (Styx), เนมิซิส (Nemesis), อีรีนเนส (Erinyes) และพลาซิไดค (Praxidikai) เพื่อนทั้งหมดนี้เกี่ยวข้องกับบางส่วนของเรื่องการใช้บังคับกฎหมาย หรือการลงโทษผู้ฝ่าฝืน เพื่อนคนสุดท้ายเป็นบุคคลที่ถูกกำหนดให้เป็นผู้ดำเนินการตามคำพิพากษาของเทพธิดาไดคโดยตรง คำพิพากษาดัดสินของไดคนี้ แตกต่างจากของเดมิสผู้เป็นมารดาของเธอตรงที่ว่ามักไม่ใช่คำพิพากษาที่ไม่อาจโต้แย้งได้ (Indisputable) หรือไม่อาจละเมิดได้ (Inviolable) อีกทั้งยังเปิดช่องให้เข้าใจผิดและโต้แย้งได้ และในขณะที่ไดคให้ความช่วยเหลือโดยปราศจากความกลัวหรืออคติใด ๆ แก่บรรดาผู้เดือดร้อนซึ่งมาเรียกร้องสิทธิของตน ผลลัพธ์สุดท้ายที่ปรากฏแก่ผู้ร้องขอ ก็ยังคงขึ้นอยู่กับเทพธิดาไทชี (Tyche) หรือเทพธิดาแห่งโอกาส ซึ่งแสดงบทบาทในที่นี้เช่นเดียวกับเทพมอยรา (Moirai) ผู้เป็นยักษ์เทพ (Titanic God) แห่งโชคชะตาซึ่งไม่อาจหยั่งรู้ได้ (Inscrutable Destiny)

เมื่อพิจารณาจากตัวละครคอนสำคัญในมหากาพย์ของโฮเมอร์ข้างต้นแม้ว่าเทพนิยายกรีกโบราณนี้ไม่ให้คำอธิบายที่เป็นระบบใด ๆ เกี่ยวกับแนวคิดเรื่องความยุติธรรม ตัวละครที่แฝงความหมายไปในเชิงบุคลาธิษฐานก็พอบ่งบอกให้แปลความได้ว่าโดยนัยว่า เมื่อเกือบ 3000 ปีก่อนเคยมีความเข้าใจกันว่าความยุติธรรม (Dike) เป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องกับการใช้อำนาจ (Zeus) อย่างมีเหตุผล (Themis) โดยสัมพันธ์ใกล้ชิดกับสันติภาพ (Eirene), ความเป็นระเบียบมั่นคง (Eunomia) และโอกาสหรือความผันแปร (Tyche) ขณะเดียวกันความยุติธรรมก็เป็นสิ่งตรงข้ามกับความเกินเลยและบิดเบือน (Hybris), ความขัดแย้ง (Eris), ความไม่เป็นระเบียบ (Dysnomia) ความหลงลืมและปกปิดซ่อนเร้น (Lethe) และความผิดพลาดหรือคลุมเครือ (Amphitlogiai) สำหรับการอำนวยความสะดวกนั้นก็เกี่ยวข้องกับการใช้บังคับกฎหมาย หรือการพิพากษาลงโทษผู้กระทำความผิดต่าง ๆ จุดที่น่าสังเกตอย่างยิ่งในเทพนิยายนี้ก็คือ ทำไมจึงถือว่าคำตัดสินของเทพธิดาแห่งความยุติธรรมยังเปิดช่องให้มีการโต้แย้งได้หรือยังมีผลลัพธ์ที่มีความไม่แน่นอน (Tyche) ประกอบอยู่ ประเด็นนี้น่าคิดว่าเป็นไปได้หรือไม่ที่ผู้ประพันธ์คือ โฮเมอร์ พิจารณาสิ่งที่เรียกว่า ความยุติธรรมในลักษณะเป็นคุณธรรมหรือความถูกต้องเชิงสัมพันธ์ (Relative) มากกว่าจะมองว่าเป็นธรรมหรือคำตอบสำเร็จรูปที่ใช้แก้ไขข้อพิพาททุก ๆ เรื่องในทุกกาลหรือทุกสถานที่พูดอีกอย่างก็คือ ไม่มีสิ่งที่เป็นคำตอบของความยุติธรรมซึ่งเป็นนิรันดร์ หรือค้นพบได้ล่วงหน้า

หากแปลความได้ดังนี้แล้ว คำอธิบายเรื่องความยุติธรรมของโฮเมอร์ก็นับว่ามีนัยที่อาจถือว่า ก้าวหน้ากว่านักคิดรุ่นถัดจากเขาที่แม้อธิบายเรื่องความยุติธรรมโดยตรงกว่าในเชิงปรัชญาแต่กลับมีลักษณะอภิปรัชญาหรือยึดอยู่กับหลักสมบูรณาญา (Absolutism) จนยากแก่การทำความเข้าใจ จุดที่น่าสังเกตอีกข้อก็คือความสัมพันธ์อย่างยิ่งระหว่างความยุติธรรมและกฎหมาย จนอาจกล่าวได้ว่า รวมตัวเป็นอินทรีย์อันเดียวกัน กฎหมายทำหน้าที่เป็นแขนขา หรือเครื่องมือของความยุติธรรม โดยที่ทั้งสองสิ่งล้วนมีกำเนิดจากโองการของเทพเบื้องบน นำสนใจว่าวิธีการอธิบายและตีความหมายในเทพนิยายกรีก เช่นนี้ สอดคล้องกันอย่างน่าฉงนกับคำอธิบายเรื่องกฎหมายและความยุติธรรม ในคัมภีร์มานาวธรรมศาสตร์ ของฮินดูโบราณ ซึ่งอ้างว่า “ทัณฑ์” หรือเทพโอรสของพระอิศวรก็คือ ตัวกฎหมาย ขณะเดียวกันก็ถือว่าทัณฑ์กับความยุติธรรมคือ สิ่งเดียวกันด้วย⁽¹⁶⁾ นอกจากนี้ลักษณะร่วมของความยุติธรรมยังแสดงออกที่การเน้นเรื่องเอกภาพหรือความกลมกลืน (Harmony) ซึ่งเป็นขั้วตรงกันข้ามกับเรื่องความขัดแย้ง

(16) ปรีชา ช่างขวัญอิน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานาวธรรมศาสตร์”, (สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2529), หน้า 66 - 7 สันนิษฐานว่าคัมภีร์มานาวธรรมศาสตร์เขียนขึ้นระหว่างปีคริสต์ศักราช 100 ถึง 500

หรือความรุนแรงหรือความไม่เป็นระเบียบต่าง ๆ ตรงจุดนี้นับว่ามีข้อสังเกตอีกครั้งที่แก่นสารเรื่องความยุติธรรมของกรีกโบราณสอดคล้องกับความคิดของขงจื้อ (Confucianism) และลัทธิเต๋า (Taoism) อันเป็นภูมิปัญญาของตะวันออกโบราณที่เน้นความสำคัญของเรื่อง “ความกลมกลืน” เช่นกันในฐานะเป็นสภาวะของความถูกต้อง หรือความดีงามต่าง ๆ⁽¹⁷⁾

การเชื่อมต่อปัญหาเรื่องความยุติธรรมกับความกลมกลืนอาจไม่ให้เห็นภาพที่ชัดเจนนักต่อการแปลความหมายความยุติธรรมจากแง่มุมนี้ แต่ดูเหมือนจะชี้ให้เห็นว่า ความยุติธรรมเป็นหลักคุณค่าหรือคุณธรรมอันจำเป็นเพื่อยุติปัญหาขัดแย้งที่เกิดขึ้นซึ่งอาจดำรงอยู่ในระดับเอกชนหรือในระดับสังคม ก่อนที่ความขัดแย้งต่าง ๆ จะขยายวงกว้างไปสู่จุดแห่งการทำลายล้างซึ่งกันและกัน ความยุติธรรมจะเป็นหลักคุณค่าที่ถูกใช้เพื่อจำกัดความขัดแย้งนั้นให้ดำรงอยู่ในระดับที่เหมาะสมประนีประนอมกันมากขึ้นหรือมีฉะนั้นก็ทำให้มันยุติลงด้วยความเรียบร้อย การแปลความตั้งนี้เองที่พอทำให้เห็นว่าความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องของเรื่องความยุติธรรมและความกลมกลืนเกิดขึ้นได้อย่างไร

หันกลับมาพิจารณาความยุติธรรมในเชิงปรัชญาอีกครั้งหนึ่ง พิทากอรัส (Pythagoras : 580 - 500 B.C) นับเป็นผู้เริ่มต้นอธิบายแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในแง่ของ “ความเสมอภาค” โดยเฉพาะในประเด็นเรื่องความยุติธรรมในการลงโทษ แนวคิดสายนี้ได้เชื่อมต่อกับปรัชญาเกี่ยวกับคณิตศาสตร์เข้าด้วยกัน โดยอธิบายว่า ความยุติธรรมนั้นเปรียบได้กับตัวเลขยกกำลังสอง (Square Number) กล่าวคือ มันให้ความเท่ากันคืนแก่สิ่งที่เท่ากัน และดังนั้นจึงมีลักษณะเป็นตัวคูณสองตัวที่เหมือนกัน ความยุติธรรมจึงบังคับให้ตอบแทนหรือให้รางวัลกรรมดีในระดับหรือปริมาณเดียวกับกรรมด้นั้น หรือในแง่ตรงข้าม หมายถึงการลงโทษบุคคลให้สาสมเท่าเทียมกับความผิดที่ก่อขึ้น

เมื่อมาถึงยุคสมัยของเพลโต (Plato : 427-347 B.C.) ปรัชญากรีกได้เริ่มหันมาพิจารณาแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในฐานะเป็น หลักการทางจริยธรรมสำหรับการกระทำของมนุษย์หรือคุณธรรมโดยเฉพาะของมนุษย์ ในงานเขียนเรื่อง “อูตมรัฐ” (The Republic) ของเพลโต เขาได้ให้คำนิยามความยุติธรรม (Dikaiosyne) ว่าหมายถึง การทำกรรมดี (Doing well is justice) หรือการทำสิ่งที่ถูกต้อง (Right Conduct, Rectitude)⁽¹⁸⁾ เมื่อปรับหลักนี้เข้ากับปัจ-

(17) Eugene Kamenka, "What is Justice?", OP.cit., P. 1

(18) ดู วิษณุ เครืองาม, “คำอธิบายความรู้เบื้องต้นทางปรัชญา”, (จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), หน้า 250 ; ไสภณรัตน์นาร, “กฎหมายและความยุติธรรม”, ใน ปรีดี เกษมทรัพย์, “นิติปรัชญาภาคสอง บทนำทางประวัติศาสตร์”, (มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2526), หน้า 301

เจกบุคคูล สูตรสำเร็จของความหมาย คำว่า ความยุติธรรมของเพลโตจึงหมายถึง การที่แต่ละคนกระทำสิ่งที่ตนเกี่ยวข้องให้เป็นไปอย่างเหมาะสม (Each do what pertains to him) ในสายตาของเพลโต ความยุติธรรมเป็นเสมือนองค์รวมของคุณธรรม (The whole of virtue) และถือเป็นคุณธรรมสำคัญที่สุดยิ่งกว่าคุณธรรมอื่นใด และโดยทั่วไปแล้วถือว่าคำตอบเกี่ยวกับความยุติธรรมจะถูกค้นพบได้ด้วยอาศัย “ปัญญา” หรือการไตร่ตรองเชิงปัญญาอย่างลึกซึ้ง กล่าวในแง่หนึ่งแล้ว ความยุติธรรมเป็นคุณธรรมหรือสัจธรรมที่บุคคลผู้มีปัญญาเท่านั้นจึงจะค้นพบได้ โดยเป็นสิ่งที่อยู่เหนือเหตุผลทางตรรกะ (Pseudorationalistic)⁽¹⁹⁾ แม้ว่าจะมีการกล่าวถึงกรอบกว้าง ๆ เกี่ยวกับความยุติธรรมข้างต้น (การทำกรรมดี) ก็ตาม การพิจารณาว่าอะไรเป็นกรรมดีหรืออะไรคือ การกระทำที่ถูกต้องก็เป็นสิ่งที่ไม่อาจอธิบายหรือแสดงออกด้วยคำพูดมีเพียงเฉพาะผู้เป็นราชาปราชญ์หรือชนชั้นราชาปราชญ์เท่านั้นที่จะสามารถให้คำตอบดังกล่าวได้โดยไม่ต้องพึ่งพากฎหมายลายลักษณ์อักษรใด ๆ⁽²⁰⁾

ในแง่ของข้อสังเกต กล่าวโดยสามัญสำนึกเบื้องต้นคงเห็นได้ว่า อรรถาธิบายเรื่องความยุติธรรมข้างต้นของเพลโตเป็นคำตอบที่ดูกว้างเกินและเป็นนามธรรมอย่างมาก ๆ อย่างน้อยหากพิจารณากันตามตัวอักษรก็มีคำถามชวนสงสัยอยู่มากกว่า ความยุติธรรมเป็นสิ่ง ๆ เดียวกับเรื่องการทำกรรมดีหรือการกระทำสิ่งที่ถูกต้องแน่หรือ ยกตัวอย่าง เช่น ภายใต้สถานการณ์หนึ่ง ๆ เราอาจบอกว่า การกระทำที่ถูกต้องควรเป็นการสงบปากคำนิ่งเฉย แต่คงไม่ถูกแน่ถ้าจะกล่าวว่า การพูดจาใด ๆ อย่างขาดกาลเทศะในสถานการณ์ขณะนั้นเป็นการกระทำที่ “ไม่ยุติธรรม” ยิ่งคุณธรรมจำนวนไม่น้อยที่เป็นเรื่องความถูกต้องอาทิเช่น ความกล้าหาญ, ความโอบอ้อมอารี, การยึดมั่นในสัจจะ, การอ่อนน้อมต่อมตัว แต่คุณธรรมที่สมควรปฏิบัติดังกล่าวต่างก็มีใช้ “ความยุติธรรม” ตามนัยที่เข้าใจกันในปัจจุบัน

(19) พรทิพา บรรทมสินธุ์, “ความยุติธรรมคืออะไร”, (วารสารธรรมศาสตร์, ปีที่ 10 เล่มที่ 1 มีนาคม 2524), หน้า 50 แท้จริงแล้วหลักคุณค่าเรื่อง “ความยุติธรรม” ในแบบฉบับของเพลโต สัมพันธ์กับจุดยืนทางความคิดแบบจิตนิยมหรือจิตธรรม (Idealism) ของเขาอย่างลึกซึ้งทรงตระแบบจิตธรรมเชื่อว่า นอกจากสสารวัตถุแล้ว ยังมีความเป็นจริงที่เป็นออสสาร (Immaterial) ซึ่งสัมผัสแต่ต้องไม่ได้ แต่ทว่ามีอิทธิพลต่อสสารวัตถุทั้งหลาย ความยุติธรรมหรือความดีงามต่าง ๆ ส่วนเป็นคุณธรรมที่มีอยู่จริงในโลกโดยมีฐานรองรับอยู่ที่โลกแห่งออสสารและคุณธรรมเหล่านี้ล้วนมีอยู่มาแต่เดิม มิใช่สิ่งที่มนุษย์คิดขึ้นแต่มนุษย์สามารถค้นพบ หรือ เข้าถึงมันได้โดยอาศัยปัญญา ไตร่ตรองหรือจิตที่บริสุทธิ์สะอาดซึ่งเป็นอิสระจากประสาทสัมผัสหยาบ ๆ ของร่างกาย (ตา, หู, จมูก ฯลฯ) (ดูเพิ่ม ใน วิทย์ วิศทเวทย์), “ปรัชญาทั่วไป”, (สำนักพิมพ์อักษรเจริญทัศน์, กรุงเทพฯ, 2529), หน้า 9 - 19

(20) W. Friedmann, “Legal Theory”, (Columbia University Press, New York), 1967, P. 9

นอกจากนี้ จุดอ่อนประการสำคัญในเรื่องความยุติธรรมดังกล่าวยังสัมพันธ์กับการที่เพลโตพยายามโยงประเด็นเรื่องความยุติธรรมเข้ากับเรื่องรัฐในอุดมคติหรืออุดมรัฐซึ่งปกครองโดยราชาปราชญ์ และมีการแบ่งแยกชนชั้นต่าง ๆ กันอย่างแน่นอน โดยเหตุนี้เมื่อปรับความหมายกว้าง ๆ ของความยุติธรรมในแง่ที่เป็นการกระทำดีหรือการทำให้ถูกต้องเข้ากับแกนกลางความคิดเรื่องอุดมรัฐดังกล่าว ในจุดหนึ่งจึงทำให้เพลโตสรุปนิยามคำว่าความยุติธรรมในเชิงรายละเอียดมากขึ้นว่า หมายถึงผลของการแบ่งแยกชนชั้นและการแบ่งหน้าที่ หมายถึง “การให้ทุกคนตามส่วนที่จะพึงได้รับ” และส่วนที่พึงได้รับจะได้รับมอบภาระหน้าที่เฉพาะซึ่งตนมีคุณสมบัติเหมาะสมตามความถนัด และการศึกษาอบรมที่จะปฏิบัติ⁽²¹⁾ จากข้อสรุปนี้ เห็นได้ชัดว่าความยุติธรรมได้แนบแน่นอยู่กับความชอบธรรมเรื่องการแบ่งแยกชนชั้นหรือระบบชนชั้นในสังคมผูกพันกับความเชื่อของเพลโตเรื่องความไม่เสมอภาคโดยธรรมชาติของมนุษย์ ซึ่งรวมทั้งการยอมรับเรื่องความชอบธรรมของระบบทาสในสังคม, การยืนยันเรื่องให้ทุกคนยอมรับในสถานภาพทางชนชั้นของตนโดยเคร่งครัดความยุติธรรมในแบบฉบับของเพลโตเช่นนี้ จึงหนีไม่พ้นข้อวิจารณ์เรื่อง การเป็นทฤษฎีความยุติธรรมที่สนับสนุนสังคมชนชั้นหรือสังคมทาส และจากนี้เองที่เราอาจกำหนดค่าที่เห็นด้วยหรือไม่ต่อข้อเขียนเพิ่มเติมของเพลโตที่ว่า “ความยุติธรรมคือการสนใจแต่หน้าที่การงานของตนโดยไม่ไปยุ่งเกี่ยวแทรกแซงกับธุรกิจการงานของผู้อื่น⁽²²⁾

ความหมายของความยุติธรรมข้างต้นของเพลโต จะเห็นได้ชัดว่าไม่ผูกพันและไม่มีนัยทางกฎหมายหรือนิติศาสตร์ ตรงกันข้ามการเน้นความสำคัญในเรื่องราชาปราชญ์และท่าทีของเพลโตที่ไม่ยึดมั่นเทิดทูนในคุณค่าของกฎหมาย(ด้วยเห็นว่าเป็นกฎเกณฑ์ที่เป็นนามธรรมและหยาบเกินไปที่จะจัดการกับเรื่องมนุษย์ที่ละเอียดอ่อน) กลับทำให้เพลโตเชื่อในการประสาทความยุติธรรมโดยปราศจากกฎหมาย ตรงจุดนี้เองที่ทำให้เกิดข้อโต้แย้งตีความกันในหมู่นักคิดรุ่นหลัง ๆ ว่า แท้จริงแล้วเพลโตเป็นปรัชญาเมธีฝ่ายอำนาจนิยมการแบ่งชั้นวรรณะ (Racialist Totalitarianism) หรือไม่⁽²³⁾ อย่างไรก็ตามแม้การให้ความหมายความยุติธรรมดังกล่าวจะไม่สัมพันธ์กับเรื่องกฎหมาย นิยามดังกล่าวก็อาจพิจารณาได้ว่าเป็นการอธิบายสิ่งที่เรียกว่า

(21) เสน่ห์ จามริก (แปล), “ความคิดทางการเมืองจากเพลโตถึงปัจจุบัน”, (โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, กรุงเทพฯ 2519), หน้า 41 ดูเพิ่มเติม Edgar Bodenheimer, “Jurisprudence”, Harvard University Press, 1981), P. 7 P. 208 (ในมูลบทนิติศาสตร์ของจักรพรรดิ “จัสติเนียน” (Institutes of Justinian) กล่าวถึงความยุติธรรมว่าหมายถึง “เจตจำนงอันมั่นคงและนิรันดร์ที่จะให้แก่ทุกคนตามที่เขาคควรจะได้” และเช่นเดียวกันก่อนหน้านั้น ชิเซโร (Cicero) นักกฎหมายผู้ยิ่งใหญ่ของโรมันก็ได้กล่าวไว้ว่า “ความยุติธรรมคือกฎที่กำหนดของจิตใจมนุษย์ที่จะให้แก่ทุกคนตามที่เขาคควรจะได้”)

(22) Edgar Bodenheimer, “Jurisprudence”, Op.cit, P. 8

(23) Ibid., P. 8 (Footnote 8)

“ความยุติธรรมในการแบ่งปันปันส่วน” (Distributive Justice) หรือ “ความยุติธรรมทางสังคม” (Social Justice) ในแบบฉบับของเพลโต ที่มีลักษณะล้าหลังบนบริบททางประวัติศาสตร์หรือสังคมขณะนั้น

ในชั้นของอริสโตเติล (Aristotle) มหาปราชญ์อีกท่านหนึ่งของกรีกโบราณ (384-322 B.C.) ซึ่งเป็นลูกศิษย์ของเพลโต ภาพรวมของ “ความยุติธรรม” ในทฤษฎีของอริสโตเติลได้เปลี่ยนแปลงไปจากเพลโต กล่าวคือขณะที่เพลโตมองว่า ความยุติธรรมเป็นเสมือนองค์รวมของเหล่าคุณธรรมทั้งหมด (The whole/the sum of the Virtue) ซึ่งเป็นการตีค่าคุณธรรมเรื่องความยุติธรรมอย่างยิ่งใหญ่สูงสุดในลักษณะครอบจักรวาล อริสโตเติลกลับมองความยุติธรรมว่าเป็นคุณธรรมเฉพาะเรื่อง (Particular Virtue) หรือคุณธรรมพิเศษเรื่องหนึ่งในท่ามกลางคุณธรรมหลากหลายในสังคม⁽²⁴⁾ ความยุติธรรมคือคุณธรรมทางสังคม (Social Virtue) ประการหนึ่งซึ่งเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล และคุณธรรมเรื่องความยุติธรรมนี้จะใช้ได้อย่างมีประสิทธิภาพต่อเมื่อมนุษย์ได้ปลดปล่อยตัวเองจากแรงผลักดันของความเห็นแก่ตัวอย่างยิ่ง⁽²⁵⁾

เมื่อเปรียบเทียบกับแนวคิดของกรีกเรื่องความยุติธรรมอื่น ๆ ก่อนหน้า กล่าวได้ว่าอริสโตเติลได้นำเสนอทฤษฎีว่าด้วยความยุติธรรมอย่างเป็นระบบและมีอิทธิพลมากที่สุดในงานเขียนคลาสสิกของอริสโตเติลชื่อ “Nicomachean Ethics” ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นงานเขียนที่สำคัญยิ่งเล่มหนึ่งเท่าที่เคยปรากฏซึ่งกล่าวถึงปัญหาเรื่อง “ความยุติธรรม” อย่างเป็นระบบ อริสโตเติลได้แบ่งความยุติธรรมออกเป็น 2 ประเภทคือ⁽²⁶⁾

1. ความยุติธรรมโดยธรรมชาติ (Natural Justice) หมายถึงหลักความยุติธรรมซึ่งมีลักษณะเป็นสากล ใช้ได้ต่อมนุษย์ทุกคน ไม่มีขอบเขตจำกัด และอาจค้นพบได้โดย “เหตุผลบริสุทธิ์” ของมนุษย์

2. ความยุติธรรมตามแบบแผน (Conventional Justice) หมายถึงความยุติธรรมซึ่งเป็นไปตามตัวบทกฎหมายของบ้านเมืองหรือธรรมเนียมปฏิบัติของแต่ละสังคมหรือชุมชน ความยุติธรรมลักษณะนี้อาจเข้าใจแตกต่างกันตามแต่ละสถานที่และอาจเปลี่ยนแปลงได้ตามกาลเวลาหรือตามความเหมาะสม

(24) See Aristotle, “Nicomachean Ethics”, Book V., Chap. 2

(25) Edgar Bodenheimer, “Jurisprudence”, Op.cit., P. 208

(26) Aristotle, “Nicomachean Ethics”. Book V., chap. 7

สาระสำคัญในทฤษฎีความยุติธรรมของอริสโตเติลคงอยู่ที่เรื่องความยุติธรรมโดยธรรมชาติ หรือความยุติธรรมเฉพาะเรื่อง (Particular Justice) ซึ่งในรายละเอียดเขาได้จำแนกความแตกต่างระหว่างเรื่องความยุติธรรมในการแบ่งสรรปันส่วน (Distributive Justice) และความยุติธรรมในการแก้ไขชดใช้ความเสียหาย (Corrective Justice)

กล่าวโดยจำเพาะถึงความยุติธรรมในการแบ่งสรรปันส่วน หมายถึงความยุติธรรมที่เกี่ยวข้องกับการแบ่งสรรปันส่วนทรัพย์สิน สิทธิหน้าที่ เกียรติยศ หรืออำนาจในสังคมภายใต้หลักเรื่องความเสมอภาค (Equality) แต่ความเสมอภาคในที่นี้ หลักใหญ่ใจความหมายถึง ความเสมอภาคตามสัดส่วน (Proportional Equality) กล่าวคือ สำหรับอริสโตเติลแล้ว การแบ่งสรรปันส่วนสิ่งอันบุคคลทั่วไปปรารถนานั้นมิใช่กระทำต่อคนทุกคนเสมอกันหมด แต่ต้องคำนึงถึงความแตกต่างของแต่ละบุคคลทั้งในแง่ของคุณธรรม ความสามารถ หรือผลของงานต่าง ๆ ด้วยเหตุนี้การจัดสรรทรัพย์สิน, เกียรติยศ, ตำแหน่ง หรืออำนาจต่าง ๆ แก่สมาชิกในสังคมจึงย่อมแตกต่างกัน คนที่มีความสามารถหรือผลงานเสมอเหมือนกันเท่านั้นที่สมควรได้รับผลตอบแทนเท่ากัน (Equal distribution among equals) ในแง่นี้คงเห็นได้ว่า หลักความยุติธรรมในการแบ่งสรรปันส่วนตามพรสมณะของอริสโตเติล จะคำนึงถึงเรื่องคุณค่า, ผลงานหรือความเหมาะสมของคนเป็นหลัก (Meritarian Justice) มากกว่าจะเป็นหลักความยุติธรรมแนวที่เน้นเรื่องความเสมอภาคของบุคคล (Egalitarian Justice) การตีความหมายเรื่องความยุติธรรมของอริสโตเติลเช่นนี้ แสดงให้เห็นว่าลึก ๆ ลงไปแล้ว เขาไม่เชื่อเรื่องความเสมอภาคโดยธรรมชาติของมนุษย์(ซึ่งนักคิดรุ่นหลังบางคน อาทิ ฮอบส์ (Hobbes) หรือมิลล์ (Mill) เชื่อถือ) เหตุนี้เองที่ทำให้เขาเน้นว่าในการพิจารณาปัญหาเรื่องความยุติธรรมในการแบ่งสรรปันส่วนไม่อาจละเลยการพิจารณาปัญหาเรื่องความด้อยกว่าหรือความเหนือกว่าซึ่งความสามารถของมนุษย์ไปได้ กล่าวโดยสรุป ความยุติธรรมกำหนดบังคับให้มีการปฏิบัติโดยเท่าเทียมกันต่อคนที่เท่ากัน และปฏิบัติอย่างไม่เท่าเทียมกันต่อคนที่ไม่เท่ากัน ความยุติธรรมจึงเป็นเรื่องของเหตุผลหรือกฎเกณฑ์และเกิดขึ้นจากการให้ (สิ่งใดสิ่งหนึ่ง) แก่บุคคลแต่ละคนตามที่เหมาะสมแก่บุคคลนั้น ๆ

ผลงานความคิดข้างต้นของอริสโตเติล โดยเฉพาะเรื่องความยุติธรรมในการแบ่งสรรปันส่วนนับว่าเป็นมรดกความคิดจากอดีตที่ยังมีอิทธิพลต่อทฤษฎีทางกฎหมายและการเมืองปัจจุบันอย่างไรก็ดีหลักเรื่องความยุติธรรมของเขาก็ตกอยู่ได้ข้อวิจารณ์เช่นกัน เนื่องจากขณะที่อริสโตเติลเน้นเรื่อง “ความเสมอภาค” (ในความหมายหนึ่ง) เป็นบรรทัดฐานสำคัญของความยุติธรรม บรรทัดฐานดังกล่าวกลับไม่ได้รับการอธิบายอย่างละเอียดแน่ชัด และไม่ทราบว่าจะใครจะเป็นผู้ชี้ขาดตัดสินความเสมอภาคดังกล่าว ข้อวิจารณ์ที่สำคัญมากประเด็นหนึ่งก็คือ ในความเป็นจริง

แล้ว (หากยึดถือความยุติธรรมในการแบ่งปันปันส่วนแบบอริสโตเติลอย่างเคร่งครัด) การปฏิบัติอย่างเสมอภาคตามกฎหมายในสิ่งที่ไม่มีความเท่าเทียมกันโดยข้อเท็จจริง อาทิเช่น อำนาจ, สถิติปัญญา อาจจะทำให้ขยายหรือสร้างความไม่เสมอภาคให้เกิดขึ้นได้ ดังกรณีที่กฎหมายยืนยันให้มีการเคารพปฏิบัติตามสัญญาด้วยเหตุผลว่าคู่สัญญาต่างยืนอยู่เท่าเทียมกันทั้งที่แท้จริงไม่มีอำนาจต่อรองเสมอ กัน กรณีเช่นนี้ย่อมเห็นได้ว่าอาจจะนำไปสู่ความไม่ยุติธรรมในรูปแบบต่าง ๆ ได้ดังตัวอย่างของ นายจ้างและลูกจ้างหรือเจ้าหน้าที่ของรัฐกับเอกชนคนธรรมดา⁽²⁷⁾ นอกจากนี้สูตรสำเร็จของความยุติธรรมในการแบ่งปันปันส่วนของอริสโตเติลก็กล่าวเพียงว่า หากมีการแบ่งปันสิทธิและหากบุคคลสองคนมีความเสมอภาคกัน คนทั้งสองจะต้องได้รับสิทธิเท่าเทียมกัน ตามนัยแห่งสูตรความยุติธรรมเช่นนี้ เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบกับระบบเศรษฐกิจโลกปัจจุบัน ระเบียบกฎหมาย (Legal Order) ของทั้งโลกทุนนิยมและคอมมิวนิสต์ต่างล้วนมีความยุติธรรมทั้งสิ้น เนื่องจากกฎหมายซึ่งให้สิทธิทางการเมืองเฉพาะบุคคลที่มีรายได้ระดับหนึ่งหรือเฉพาะบุคคลในเชื้อชาติหนึ่งหรือชาติตระกูลหนึ่งย่อมเป็นกฎหมายที่ยุติธรรมเสมอเหมือนกับกฎหมายที่ให้สิทธิเช่นกันนั้น แก่มนุษย์ทุกคนที่มีอายุตามเกณฑ์โดยไม่คำนึงถึงความแตกต่างอย่างอื่น ภายใต้สูตรความยุติธรรมเช่นนี้อภิสิทธิ์ชนทุกคนย่อมได้รับการปกป้องคุ้มครองหมด และหากมีกฎหมายสงวนสิทธิทั้งหมดแก่ผู้ปกครองและให้ผู้ได้ปกครองมีแต่หน้าที่อย่างเดียว กฎหมายเช่นนี้ก็ยิ่งถือว่าเป็นกฎหมายที่ยุติธรรมอยู่ดี เนื่องจากพิจารณาว่าผู้ปกครองและผู้อยู่ใต้ปกครองมีความแตกต่างกันอย่างมาก จนไม่อาจถือได้ว่าผู้อยู่ใต้ปกครองมีสิทธิเสมอเหมือนกับผู้ปกครองได้เลย⁽²⁸⁾

ประเด็นวิจารณ์ข้างต้น โดยสรุปรวมคงเป็นการตั้งคำถามต่อเรื่องความเสมอภาคโดยสัดส่วน (Proportional Equality) หรือความยุติธรรมเชิงคุณความสามารถ (Meritarian Justice) ของอริสโตเติล ซึ่งคงต้องยอมรับว่าในระดับหนึ่งเปิดช่องให้วิจารณ์ได้ดังกล่าว อย่างไรก็ตาม น่าคิดว่าข้อวิจารณ์ต่อหลักความยุติธรรมเชิงคุณความสามารถนั้นเป็นไปได้ว่าคงมุ่งชี้ให้เห็นข้อบกพร่องของการปรับใช้หลักความยุติธรรมดังกล่าวหยาบ ๆ (โดยขาดกระบวนการ, ระบบหรือมาตรฐานสำหรับการจำแนกชั้นกรองความแตกต่างของบุคคลที่ละเอียดดีพอ) มากกว่าจะปฏิเสธหลักความยุติธรรมนี้เสียโดยสิ้นเชิง เนื่องจากแม้ในโลกปัจจุบันหรือในสังคมประชาธิปไตยก็ยังยึดเอาหลักความยุติธรรมเชิงคุณความสามารถ (Meritarian Justice) เป็นบรรทัดฐานในการกำหนดนโยบายหรือบริหารสังคมอยู่ แม้ว่าในหลาย ๆ กรณีหลักดังกล่าวจะนำไปสู่ปัญหาเรื่องความไม่เสมอภาคในผลลัพธ์ (Inequality of Result) หรือความไม่เสมอภาคในการกินที่อยู่ดี

(27) R.W.M. Dias, "Jurisprudence", (London, Butterworths, 1976), PP. 66 - 67

(28) Kelsen, "Interpretations of Modern Legal Philosophies", as cited in W. Friedmann, "Legal Theory" Op.cit., P. 12

ของประชาชนแต่ปัญหาดังกล่าวก็ดูเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ (อย่างน้อยก็ในขั้นตอนประวัติศาสตร์ การพัฒนาของสังคมมนุษย์ที่มีข้อจำกัดเช่นในปัจจุบัน) ข้อพึงใส่ใจน่าจะอยู่ที่การพยายามลดช่องว่าง ของความไม่เสมอภาคในผลลัพธ์ให้ได้มากที่สุดมากกว่า เนื่องจากแม้กระทั่งโลกสังคมนิยมที่ เน้นปรัชญาความเสมอภาคเป็นใหญ่ในทางทฤษฎีก็ยังยอมรับในการดำรงอยู่ของปัญหาดังกล่าว ในสังคมสังคมนิยม (ที่ยังไม่ก้าวบรรลุความเป็นสังคมคอมมิวนิสต์ที่สมบูรณ์) โดยถือว่าการ จำแนกแจกแจงผลประโยชน์หรือสิทธิแก่สมาชิกในสังคมไม่สามารถกระทำในลักษณะที่ก้าวล้ำ หรือสูงเกินกว่าโครงสร้างทางเศรษฐกิจของสังคมและพัฒนาการทางวัฒนธรรมซึ่งถูกกำหนด เงื่อนไขโดยโครงสร้างเศรษฐกิจดังกล่าว (Right can never be higher than the economic structure of society and its cultural development conditioned thereby)⁽²⁹⁾

บทสรุปเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างเรื่องสิทธิหรือหลักความยุติธรรมในการแบ่งสันปัน ส่วนกับเรื่อง โครงสร้างเศรษฐกิจและระดับการพัฒนาทางวัฒนธรรมของแต่ละสังคมข้างต้นนี้ นับว่าเป็นข้อวิเคราะห์จากแง่มุมทางเศรษฐศาสตร์การเมืองที่น่าสนใจ จากการพยายามโยงเรื่อง ที่เป็นนามธรรม (สิทธิ/ความยุติธรรม) เข้ากับเหตุปัจจัยที่เป็นรูปธรรมกว่า (โครงสร้างเศรษฐกิจ) ตลอดจนยืนยันว่าการเพิ่มขึ้นของสิทธิหรือความยุติธรรมดังกล่าวจะแปรไปกับการเปลี่ยนแปลง ของโครงสร้างเศรษฐกิจและวัฒนธรรมในสังคมที่ก้าวหน้า มีประสิทธิภาพหรือมีความเป็นธรรม เพิ่มขึ้น ข้อสรุปที่เป็นไปได้ในส่วนนี้จึงอยู่ที่ว่าเรื่องของสิทธิหรือความยุติธรรมในการแบ่งสัน ปันส่วน โดยพื้นฐานแล้วหาใช่หลักอุดมคติที่กำเนิดตัวขึ้นลอย ๆ ชนิดตัดขาดจากความเป็นจริง ของสังคมไม่

อย่างไรก็ตาม การพิจารณาภาพรวมของธรรมชาติหรือการเคลื่อนไหวของสิทธิตลอดจน หลักความยุติธรรมตามแนวทาง (Approach) ข้างต้น น่าคิดว่าคงไม่อาจละเลยบทบาทของ อุดมการณ์หรือปรัชญาความคิดที่อาจส่งผลกระทบต่อธรรมชาติหรือการเคลื่อนไหวดังกล่าวได้เสียเลย ที่เดียว ตัวอย่างเช่น ทฤษฎีความยุติธรรมเชิงคุณความสามารถ (Meritarian Justice) ของอริสโตเติลอาจถูกยกระดับให้มีความก้าวหน้าขึ้นเมื่อประสานทฤษฎีหรือการตีความแบบทฤษฎีสิทธิ ธรรมชาติ (Natural Right) จากการเน้นเรื่องสิทธิในการดำรงชีวิตและเสรีภาพของมนุษย์อันมี อยู่เสมอภาคกัน มองในแง่นี้แล้วมนุษย์ทุกคนย่อมมีคุณสมบัติ หรือศักดิ์ศรีอันเท่าเทียมกันที่ สมควรได้รับสิทธิหรือผลประโยชน์อย่างเสมอภาคกัน โดยไม่ต้องคำนึงถึงความแตกต่างทางกายภาพ

(29) Karl Marx, "Critique of the Gotha Programme", in Karl Marx and Frederick Engels, "Selected Works," Progress Publishers, Moscow, 1977, vol. 31, P. 19

หรือความแตกต่างทางสติปัญญาใด ๆ⁽³⁰⁾ อิทธิพลของทฤษฎีสถิติธรรมชาติหรืออุดมการณ์ สิทธิมนุษยชนในนัยปัจจุบันซึ่งเพิ่มบทบาทมากขึ้น จึงนับเป็นเหตุปัจจัยสำคัญหนึ่งในการทำความเข้าใจเรื่องการบริหารหลักความยุติธรรมในสภาพสังคมที่เป็นจริง ดูเหมือนว่า ความซับซ้อนของการพัฒนาสังคม, การต่อสู้ช่วงชิงอำนาจทางการเมืองโดยกลุ่มชนชั้นกลางและชนชั้นล่างที่เพิ่มมากขึ้น, การขยายตัวของภูมิปัญญาหรือการรับรู้ในหมู่ชนทั่วไป ฯลฯ สิ่งเหล่านี้นับว่าได้เข้าแทรกแซงหรือผสมผสานทฤษฎีดั้งเดิมทางสังคมหรือความยุติธรรมให้มีความอ่อนไหวตัวรับกับผลประโยชน์ของคนส่วนใหญ่มากขึ้นที่จุดนี้ มีข้อถกเถียงที่สำคัญอยู่อีกประเด็นหนึ่งว่าการปรับเปลี่ยนหลักความยุติธรรมตามคุณความสามารถของอริสโตเติลให้เป็นหลักความยุติธรรมเชิงความเสมอภาคอย่างสมบูรณ์ (Egalitarian Justice) ที่เน้นความเอื้ออาทรต่อเพื่อนมนุษย์ด้วยกันมากขึ้นนั้นจะเป็นการลบล้างธรรมชาติของหลักความยุติธรรมโดยเอาคุณธรรมอื่นที่มีใช้ “ความยุติธรรม” เช่น “ความรัก” “ความเมตตา” เข้ามาแทนที่หรือไม่

ในการวิเคราะห์ปัญหาดังกล่าวเราอาจเริ่มต้นด้วยการสืบทอดไปหาตำนานเรื่อง “สวนองุ่น” ในคัมภีร์ไบเบิล (Bible) ที่ครั้งหนึ่งพระเยซูได้ตรัสเล่าให้บรรดาสาวกของตนฟังว่า....⁽³¹⁾

กาลครั้งหนึ่ง ใน “อาณาจักรแห่งสวรรค์” เจ้าของสวนองุ่นออกไปแต่เช้าเพื่อจ้างคนงานตกลงกันว่าค่าจ้างวันละเพนนี ตอนสามโมงเช้าเจ้าของสวนเห็นคนกลุ่มหนึ่งยืนเกียจคร้านอยู่ในตลาดเลยจ้างให้ทำงานโดยจะจ่ายค่าจ้างให้อย่างเป็นธรรม เมื่อเที่ยงวันและบ่ายสามโมงเจ้าของสวนก็จ้างคนงานอีกในข้อตกลงเดียวกัน

ครั้งถึงเวลาห้าโมงเย็น เจ้าของสวนเห็นคนอีกกลุ่มหนึ่งอยู่เฉย ๆ ถามว่าทำไมถึงไม่ทำงานล่ะ ก็เกียจอยู่ได้ทั้งวันพวกเขาตอบว่าไม่มีคนจ้าง เจ้าของสวนเลยตกลงให้ทำงานด้วยค่าจ้างที่เป็นธรรม

เมื่อพลบค่ำ เจ้าของสวนสั่งให้พนักงานมารวมกันเพื่อจ่ายค่าจ้างโดยเริ่มจากคนสุดท้ายไปถึงคนแรก ทุกคนในกลุ่มสุดท้ายได้คนละเพนนี แต่เมื่อคนกลุ่มแรกเดินเข้ามา พวกเขาหวังจะได้รับมากกว่าครั้งที่ได้รับเพียงคนละเพนนีเดียวจึงกล่าวตำหนิเจ้าของสวนเสียงขรมไปหมดว่าพวกเขาสุดท้ายทำงานชั่วโมงเดียวได้หนึ่งเพนนีเท่ากับพวกเขาซึ่งทำงานหนักกว่าและตากแดดตลอดวัน

(30) ดูการวิเคราะห์ แปลความเรื่องความยุติธรรมเชิงคุณความสามารถ ใน Roger Hancock, “**Meritarian and Equalitarian Justice**”, (Ethics, vol. 80, Oct., 1969), P. 166

(31) สำนวนแปลนี้หาเรื่องนี้ปรากฏใน ปรีชา ช่อปทุมมา, “กานธีในโลกหนังสือ”, (สำนักพิมพ์ทานตะวัน, 2527), หน้า 37-8

เจ้าของสวนตอบว่า เราไม่ได้กระทำผิดต่อพวกเจ้า ไม่ถูกหรือว่าพวกเจ้าตกลงเรียกค่าจ้างคนละเพนนี เราพอใจจะให้คนสุดท้ายเท่ากับเจ้า ว่าแล้วเจ้าของสวนก็ส่งค่าจ้างให้และไล่ไปเสีย.....

โดยเจตนาดั้งเดิม นิทานเรื่องนี้คงตีความได้ว่าคนกลุ่มแรกกับคนกลุ่มสุดท้ายก็คือคนทั้งหลายในสังคมซึ่งมีโอกาสในระดับต่าง ๆ กัน เขาต่างมีสิทธิเข้าสู่อาณาจักรแห่งสวรรค์หรือได้รับความสุขด้วยกันหมด อีกประการหนึ่งคนงานในสวนองุ่นไม่ว่าเริ่มงานเมื่อใด ต่างก็ได้รับความดูแลเท่าเทียมกัน เจตนาของคำสอนคือสวัสดิการของคนทุกคน นอกจากนี้นิทานดังกล่าวยังต้องการชี้ให้เห็นข้อบกพร่องในวิสัยมนุษย์ข้อหนึ่งคือ อหังการหรือการยึดมั่นในอัตตา เนื่องจากมนุษย์แต่ละคนมักมองอะไรโดยถือเอาตัวเองหรือผลประโยชน์ของตัวเองเป็นใหญ่พระเยซูจึงต้องคอยปรามเหล่าสาวกอยู่เสมอ ๆ ว่า “ผู้อยู่ในอันดับแรกต้องเป็นคนสุดท้าย และผู้อยู่ในตำแหน่งสุดท้ายจะได้เป็นคนแรก”⁽³²⁾

กล่าวโดยสรุป ในเชิงจริยธรรมนิทานดังกล่าวคงเน้นความสำคัญของเรื่องความรัก ความเมตตาและการทำลายอหังการในอัตตาของคนเรา ปัญหาว่าเมื่อพิจารณาในเชิงทฤษฎีความยุติธรรมพระเยซูได้ใช้หลักความยุติธรรมในการแบ่งสันปันส่วนใด ๆ หรือไม่ในการให้เจ้าของสวนองุ่นจ่ายค่าตอบแทนดังกล่าว ต่อคำถามนี้ อาจมีหลายคนตอบในเชิงรับโดยอาจอ้างพระดำรัสของพระเยซูว่า ความเมตตากรุณานั้นแหละคือ ความยุติธรรมและเพราะเหตุนี้เองที่ทำให้เกิดพระดำรัสอันเลื่องลือว่า ถ้าผู้ใดตบแก้มขวาของท่านให้หันแก้มซ้ายให้เขาด้วย ถ้าผู้ใดอยากจะทำที่ศาลปรับเอาเสื้อของท่านไปก็ให้เสื้อคลุมแก่เขาด้วย⁽³³⁾ แต่ขณะเดียวกันก็คงมีหลายคนที่ให้คำตอบเชิงปฏิเสธว่า กรณีดังกล่าวไม่เกี่ยวข้องกับคุณธรรมเรื่องความยุติธรรมใด ๆ เลยแต่หากเป็นเรื่อง

(32) ขอให้เปรียบเทียบกับ โสลกบทหนึ่งของเหลาจื๊อ ในคัมภีร์เต๋าเต็กเก็ง (แปลความโดย พจนานันท์ จันทรสันติ ในหนังสือ “วิถีแห่งเต๋า”) :

มีใค้อยู่เพื่อตนเอง
ฟ้ามีอายุยาวนาน
ดินมีอายุยาวนาน
เหตุเพราะฟ้าและดินมิได้ดำรงอยู่เพื่อตนเอง
จึงอาจอยู่ได้คงทน
ดังนั้นปราชญ์ย่อมตั้งตนอยู่ริ้งท้าย
และก็จะกลับกลายเป็นหน้าสุด
ละเลยตนเอง
แต่กลับมีชีวิตอยู่ได้ด้วยดี
เพราะปราชญ์มิได้อุบัติเพื่อตนเองหรือมิใช่
ตัวตนของท่านจึงถึงซึ่งความสมบูรณ์

(33) ดู โสภณ รัตนากร, “กฎหมายและความยุติธรรม”, ใน ดร.ปรีดี เกษมทรัพย์, “นิติปรัชญา ภาคสอง : บทนำทางประวัติศาสตร์”, อังแล้ว หน้า 300

คุณธรรมเกี่ยวกับความรัก ความเมตตาต่างหาก⁽³⁴⁾ พร้อมกันนั้นก็อาจเสริมอีกด้วยว่า นิทานเรื่อง สนวนองุ่นดังกล่าว ได้ชี้ให้เห็นโดยทางอ้อมว่าคุณธรรมมิใช่คุณธรรมสำคัญสูงสุด โดยหลาย ๆ กรณีต้องหลีกเลี่ยงให้กับคุณธรรมเรื่องความรักหรือความเมตตา พุทธอีกอย่างก็คือความยุติธรรม อาจเป็นคุณธรรมที่มีความสำคัญน้อยกว่าเรื่อง เมตตาธรรม

ข้อพิจารณาเช่นนี้ ฟังดูน่าจะสมเหตุผลเมื่อพิจารณาถึงเจตนาเชิงคำสอนของนิทานเรื่องนี้ แต่ทั้งนี้ก็มีข้อสังเกตว่า แม้เมื่อพิจารณาภายนอกคุณธรรมเรื่องความยุติธรรมจะเป็น “คนละเรื่อง” กับคุณธรรมความเมตตากรุณา ในแนวความคิดหนึ่งก็ถือว่าทั้งสองสิ่งนี้ต่างมีความสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด อย่างน้อยก็ในแง่หนึ่งที่ว่า “เมตตาที่แท้จริงเป็นอุปการณสำคัญอย่างหนึ่งสำหรับรักษาความเที่ยงธรรม เพราะเป็นธรรมกลาง ๆ ทำให้มีภาวะจิตที่ปราศจากความเห็นแก่ตัว ที่จะเอนเอียงเข้าหา ปราศจากความเกลียดชังคิดร้ายที่จะทำลาย มีไมตรีปรารถนาดีต่อคนทุกคน สม่่าเสมอกัน พิจารณาตัดสินและกระทำสิ่งต่าง ๆ ไปตามเหตุผล”⁽³⁵⁾

ทรรศนะเรื่องความเมตตาเช่นนี้ อาจเป็นการพิจารณาความหมายของเมตตาในเชิงธรรมะที่ลึกซึ้งกว่าความเข้าใจทั่ว ๆ ไป กระนั้นก็ดี แม้หากจะตีกรอบความหมายของเมตตาตามที่เราเข้าใจกันแบบสากล ก็มีความเชื่อคล้ายคลึงกันว่า ในวิถีชีวิตของสังคมนั้นจำเป็นจะต้องมีทั้งความยุติธรรมและความเมตตาประกอบกัน มิฉะนั้นจะเกิดผลเสียดังคำกล่าวของอโควินัส (Thomas Aquinas) ที่ว่า “ความยุติธรรมที่ขาดความเมตตาปราณีก็คือความโหดร้าย ความเมตตาปราณีที่ขาดความยุติธรรมก็คือที่มาแห่งความวิบัติ”⁽³⁶⁾ อย่างไรก็ตามแม้จะถือเอาเมตตาเป็นธรรมอุปการณของความยุติธรรม

(34) ดูตัวอย่างสรุปในทำนองเดียวกันที่ว่า ความเสมอภาคโดยสมบูรณ์ (Absolute Equality) ซึ่งต่างกับความเสมอภาคที่เป็นสัดส่วน (Proportionate Equality) เป็นหลักความเมตตากรุณา หาใช่หลักความยุติธรรมไม่ : Roger Hancock, “Merititarian and Equalitarian Justice”, Op.cit., P. 169

(35) ดู พระราชวรมณี (ประยุทธ์ ปยุตฺโต), “พุทธธรรม”, (มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2529), หน้า 754
ความขัดแย้งของการตีความหมายคำว่า “เมตตา” ระหว่างภูมิปัญญาของฝ่ายตะวันตกกับฝ่ายตะวันออกข้างต้น น่าจะถือว่าเป็นความขัดแย้งร่วมแม้ในหมู่คนตะวันออกหรือชาวพุทธด้วยกันเองซึ่งมีความสับสนในสิ่งที่เรียกว่า “ภาษาคน” กับ “ภาษาธรรม” อยู่เนื่อง ๆ

ในหนังสือ “พุทธธรรม” ดังกล่าว ท่านพระราชวรมณีนอธิบายว่า เมตตาอย่างที่พูดถึงกันง่าย ๆ ทั่ว ๆ ไปนั้น หายากนักที่จะเป็นเมตตาที่แท้จริง เมตตา (อันแท้จริง) หมายถึง ไมตรี ความรัก ความปรารถนาดี ความเห็นอกเห็นใจ ความเข้าใจดีต่อกัน ความพอใจหรือต้องการสร้างเสริมประโยชน์สุขให้แก่เพื่อนมนุษย์และสัตว์ทั้งหลาย (หน้า 755) และโดยทั่วไป ผู้คนจำนวนมากมักเข้าใจคำว่า เมตตา คลาดเคลื่อนไปเป็นเรื่อง “สีเนหะ” (เสนหา) หรือความรักใคร่เอื้อใจเฉพาะบุคคลความพอใจโปรดปรานส่วนตัว โดยที่เรื่องสีเนหะ นี้ถือเป็นความวิบัติ (ความล้มเหลว, ความไม่สำเร็จ) ของเมตตาหาใช่เมตตาไม่ (ดูหน้า 754)

(36) อังโน อี. เอฟ ชูเมกเกอร์, “แผนที่คนทุกซ์”, วิศิษฐ์ วัชรวิญญู (แปล), (มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2524), หน้า 293

หรือความเที่ยงธรรมดังกล่าว ในภาวะปกติเช่นที่เป็นอยู่เมตตาธรรมก็คงมิใช่สิ่งเดียวกันกับความยุติธรรมเสียทีเดียว เมตตาธรรมของแต่ละคนในแต่ละสถานการณ์อาจมิได้สิ้นสุดที่จุดหมายปลายทางเรื่อง ความยุติธรรมก็เป็นได้ ดังกรณีนี้ทานเรื่องสวนอู่ข้างต้นที่มุ่งหมายให้เมตตาธรรมเป็นจุดหมายในตัวของมันเอง มุ่งหมายต่อการทำลายอัตราหรืออหังการในตัวมนุษย์ มากกว่าจะให้เป็นที่ทานตัวอย่างเรื่องความยุติธรรม จุดที่ไม่ควรละลืมในนิทานเรื่องนี้อันหนึ่งก็คือเรื่องทั้งหมดนี้เกิดขึ้นใน “อาณาจักรแห่งสวรรค์” (อาจตีความว่าเป็นโลกอุดมคติในอนาคต) มิใช่ในโลกมนุษย์ทั่วไป คุณธรรมบรรทัดฐานที่ถูกนำมาใช้เพื่อการแลกเปลี่ยนหรือแบ่งปันผลประโยชน์ต่าง ๆ จึงอาจแตกต่างจากคุณธรรมบรรทัดฐานที่ใช้อยู่ในโลกปัจจุบัน แม้กระนั้น หากถามว่า การที่เจ้าของสวนอู่จะให้ค่าตอบแทน 1 เพนนีแก่คนงานกลุ่มแรก เท่ากับคนสุดท้าย เป็นการไม่ยุติธรรม (จากบรรทัดฐานของโลกมนุษย์) หรือไม่ ข้อนี้จะอ้างว่าไม่ยุติธรรมโดยสนิทปากทีเดียวคงไม่ได้นัก เพราะการจ่ายค่าตอบแทนจำนวนนั้นเป็นการจ่ายตามข้อตกลงหรือ “สัญญา” ที่ได้กระทำไว้แต่แรกเจ้าของสวนอู่มิได้ละเมิดสัญญาดังกล่าวแต่อย่างใด หลัก “สัญญาต้องเป็นสัญญา” (pacta sunt servanda) หรือ หลัก “การตกลงยินยอมก่อให้เกิดกฎหมายว่าด้วยสัญญา” (pacta dant legem contractui) ล้วนเป็นหลักการสำคัญทางกฎหมายที่สนับสนุนการให้เหตุผลของเจ้าของสวนอู่ดังกล่าว ปัญหายุ่งยากน่าจะอยู่ที่การจ่ายค่าตอบแทนแก่คนกลุ่มสุดท้าย (ซึ่งทำงานน้อยชั่วโมงกว่า) เท่ากับคนกลุ่มแรก ดังนั้นหากยึดหลักความยุติธรรมเชิงคุณความสามารถ (Meritarian Justice) มาเป็นบรรทัดฐาน (และสันนิษฐานว่าข้อตกลงจ่ายค่าตอบแทน 1 เพนนีแก่คนกลุ่มแรกเป็นข้อตกลงที่เป็นธรรมแล้ว เมื่อคำนึงถึงปริมาณหรือคุณภาพของงาน) ค่าตอบแทนน่าจะออกมาว่าการจ่ายค่าตอบแทนในกรณีหลังนี้ ไม่ยุติธรรมเนื่องจาก “มากเกินไป”

อย่างไรก็ตามหากยึดหลักความยุติธรรมเชิงความเสมอภาค (Equalitarian Justice) ที่เน้นคุณสมบัติหรือศักดิ์ศรีอันเท่าเทียมกันของมนุษย์ที่จะได้รับการแบ่งปันสิทธิหรือผลประโยชน์โดยเสมอกันตามความต้องการ กรณีของ “คนกลุ่มสุดท้าย” ดังกล่าวอาจไม่ใช่เรื่องความไม่ยุติธรรมแต่ประการใด ข้อสรุปเช่นนี้น่าจะมีความชัดเจนขึ้น หากมีการเพิ่มเติมข้อเท็จจริงเกี่ยวกับ “คนกลุ่มสุดท้าย” มากขึ้น อาทิเราอาจเปรียบเทียบ คนกลุ่มสุดท้ายนี้เสมือนชนชั้นล่างที่เสียเปรียบหรือด้อยโอกาสต่าง ๆ ในสังคม หมายถึงคนยากจนหรือคนไร้อาชีพที่ถูกเอารัดเอาเปรียบโดยคนบางกลุ่มในสังคม

มาถึงจุดนี้ เราอาจเริ่มเห็นได้ว่า จุดสมดุลของสิ่งที่เรียกว่า ความยุติธรรมนั้นเคลื่อนไหวได้ เปลี่ยนแปลงได้เมื่อเริ่มจากฐานเรื่องคุณความสามารถหรือผลงานของคนเราจะกำหนดความยุติธรรมไว้ ณ จุดหนึ่ง แต่เมื่อเริ่มบนฐานที่ละเอียดอ่อนขึ้น กล่าวคือ ความรัก, ความเมตตา, การ

เคารพในศักดิ์ศรีหรือคุณค่าอันเสมอกันของมนุษย์ จุดสมมูลของความยุติธรรมจะเปลี่ยนแปลงไป จุดสมมูลแรกจะเน้นเรื่อง ความเสมอภาคโดยสัดส่วน (Proportional Equality) ส่วนจุดสมมูลอันหลังเน้นเรื่องความเสมอภาคของผลลัพธ์ (Equality of Results) หรือความเสมอภาคอันแท้จริง (Actual Equality) บนจุดสมมูลอย่างหลังนี้เองที่ คุณธรรมเรื่อง ความรัก, ความเมตตา, ความเชื่อมั่นศรัทธาในความเป็นมนุษย์ที่เท่าเทียมกันได้หลอมรวมเป็นเนื้อเดียวกันกับความยุติธรรมในฐานะธรรมเพื่อการยุติปัญหาความขัดแย้งของมนุษย์ อย่างไรก็ตามก็ยังมีข้อสังเกตอย่างยิ่งว่า การยอมรับในเอกภาพของความยุติธรรมและความเมตตา ตลอดจนการนำเอาหลักความยุติธรรมเชิงอุดมคติดังกล่าวมาใช้ใน “อาณาจักรแห่งมนุษย์” อย่างมีผลหรืออย่างเต็มรูปนั้นความเป็นไปได้คงขึ้นอยู่กับเงื่อนไขทั้งทางด้านวัตถุและด้านจิตใจของคนทั่วไปในแต่ละสังคม ดังได้กล่าวไว้แล้วเรื่องความสัมพันธ์ของหลักความยุติธรรมในการแบ่งสรรปันส่วน กับเรื่องโครงสร้างเศรษฐกิจและระดับการพัฒนาทางวัฒนธรรมหรือจิตใจของผู้คนในสังคมนั้น ๆ

ประเด็นเกี่ยวกับเงื่อนไขข้างต้นนี้คงให้แง่คิดเพิ่มเติมบ้างว่า บ่อยครั้งที่การทำความดีหรือความสำเร็จในกิจสำคัญใด ๆ ล้วนต้องใช้ “เวลา” ทั้งสิ้น โดยไม่มีข้อยกเว้นแม้ในเรื่องการออกดอกออกผลอย่างสมบูรณ์ของการเชื่อมความยุติธรรมกับเมตตาธรรมเข้าด้วยกัน และนำสังเกตว่าแม้คุณธรรมทั้งสองจะไม่เหมือนกันทีเดียว ในแง่ที่เมตตาธรรมเป็นคุณธรรมของความไม่เห็นแก่ตัวซึ่งเป็นแก่นสำคัญในหลักจริยธรรมของปัจเจกบุคคล ส่วนความยุติธรรม เป็นคุณธรรมหลักทางสังคมหรือในชุมชนเพื่อยุติความขัดแย้ง^(36.1) แต่ในแนวโน้มของรัฐสมัยใหม่ดูเหมือนเมตตาธรรมจะถูกนำเข้ามาเชื่อมต่อกับความยุติธรรม (ทางสังคม) มากขึ้นเรื่อย ๆ ปรากฏการณ์เช่นนี้ หากอธิบายในเชิงจริยธรรมก็มีเหตุผลรองรับอย่างน้อย 2 ประการ⁽³⁷⁾ ประการแรก เป็นเหตุผลเกี่ยวกับประสิทธิผลของความมีเมตตาธรรม ที่เรียกร้องให้รัฐยื่นมือเข้าช่วยเหลือคนที่ยากไร้มากขึ้นแทนที่จะปล่อยให้เอกชนมีเมตตาช่วยเหลือกันเอง ส่วนประการที่สองก็เป็นเรื่อง

(36.1) ขอให้เปรียบเทียบความแตกต่างระหว่าง ความยุติธรรมกับกุศลทาน (Charity) ซึ่งเห็นพ้องกันแพร่หลายว่า (1) หน้าที่ของความยุติธรรม (Duties of justice) โดยทั่วไปเป็นหน้าที่ในเชิงลบ (Negative duties) โดยเฉพาะ (หน้าที่ในการงดเว้นจากการกระทำความชั่วใดสิ่งหนึ่ง) ในขณะที่หน้าที่ของกุศลทานเป็นหน้าที่ในเชิงบวก (Positive duties) เป็นส่วนใหญ่ (หน้าที่ในการให้ความช่วยเหลือสงเคราะห์) (2) หน้าที่ของความยุติธรรมอาจบังคับใช้ได้ แต่หน้าที่ทางกุศลทานไม่อาจมีการบังคับได้ (3) หน้าที่ของความยุติธรรมเป็นหน้าที่อันสมบูรณ์ในแง่ของสิ่งที่จะบังคับตัวบุคคลที่เกี่ยวข้องกับหน้าที่ ส่วนหน้าที่ของกุศลทานนั้นไม่แน่นอนในแง่ของลักษณะ ; ปริมาณของการช่วยเหลือ อีกทั้งผู้ได้รับการช่วยเหลือก็ไม่แน่นอนสุดแต่ดุลยพินิจของผู้ให้ทาน (4) ความยุติธรรมเป็นเรื่องของสิทธิ แต่กุศลทานไม่ใช่เป็นเรื่องสิทธิที่จะบังคับเรียกร้องกันได้

อ้างใน Allen Buchanan, “Justice and Charity”, (Ethics, 97, April, 1987), P. 558

(37) ดู ปรีดี บุญซื่อ, “จริยปรัชญา” (สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง 2525), หน้า 217 - 219

เกี่ยวกับศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ที่พึงได้รับการปกป้อง โดยเฉพาะศักดิ์ศรีของมนุษย์ผู้ยากไร้ ซึ่งไม่พึงถูกมองว่าเป็นคนด้อยต่ำซึ่งคอยรับแต่ความเมตตากรุณาของผู้อื่น แต่ต้องถือใหม่ว่าความเมตตากรุณาในรูปแบบการช่วยเหลือสงเคราะห์เช่นนั้น เป็น “พันธะหน้าที่” ของรัฐที่ต้องมีต่อสมาชิกสังคมที่เสียเปรียบหรือด้อยโอกาสกว่าเพื่อสร้างสรรค์ความยุติธรรมให้เกิดขึ้นได้อย่างแท้จริง ในแง่รัฐซึ่งมีสำนึกทางจริยธรรมสูงเพียงใดย่อมรู้สึกจริงจังที่จะเชื่อมต่อเมตตาธรรมเข้ากับความยุติธรรมสูงมากเพียงนั้นแทนที่จะปล่อยให้ ปัจเจกชน, พื้นฐานของครอบครัว, คุณความสามารถเฉพาะตัวเป็นเหตุปัจจัยสำคัญของการได้มาซึ่งความสำเร็จหรือความสุขในชีวิต ดังนี้แล้วจึงจะเข้าทำนองอุดมคติของอดีตประธานาธิบดีของฟิลิปปินส์ รามอน แมกไซไซ ที่ว่า “ใครเกิดมามีน้อย กฎหมายควรอำนวยให้มาก” ซึ่งหมายความว่าคนที่เกิดมายากจน พิการหรืออาภัพไม่ได้ร่ำเรียนชั้นสูง ควรมี “สิทธิ” ที่จะเรียกร้อง ความยุติธรรมในสังคมให้ได้ และถือเป็นหน้าที่ ของคนที่มีวิถยฐานะสูงกว่าที่จะรับใช้เขา⁽³⁸⁾

พรรคชนะข้างต้นนี้ อาจฟังดูเป็นเรื่อง “อุดมคติ” (ตามความเข้าใจบางคนถือว่าเป็นเรื่อง “ปฏิบัติไม่ได้”) แต่เราคงต้องยอมรับความจริงพื้นฐานประการหนึ่งว่า ยิ่งมนุษย์มีความเจริญทางจิตใจอันแท้จริงมากเพียงใด ความเห็นแก่ตัวก็ยิ่งลดน้อยลงเพียงนั้น กล่าวอีกนัยก็คือ การบรรลุถึงความเป็นมนุษย์ที่แท้หรือสมบูรณ์อยู่ที่การหลุดพ้นจากความเห็นแก่ตัว⁽³⁹⁾ และเห็นการช่วยเหลือเกื้อกูลเพื่อนมนุษย์ในแง่การเป็นพันธะหน้าที่ (ของมนุษย์ที่แท้) มากกว่าจะเป็นเรื่องการกระทำแบบสมมติจิตใจที่ไม่มีสิ่งผูกมัดให้ต้องกระทำ (ทำนองเดียวกับการบำเพ็ญทานทั่วไป)

แม้กระนั้น เมื่อกล่าวในโลกแห่งความเป็นจริง เราคงต้องยอมรับว่าการเปลี่ยนแปลง น้ำหนัก, สถานภาพของเมตตาธรรมหรือการบำเพ็ญทานสู่การเป็นหลักความยุติธรรมในสังคมมากขึ้นนั้น ส่วนสำคัญคงขึ้นอยู่กับการพัฒนาระดับการรับรู้ปัญหาสังคม, การพัฒนาทางมโนธรรมสำนึกของบุคคลในแง่การเป็นมนุษย์ที่แท้จริงซึ่งล้วนเกี่ยวข้องอย่างใกล้ชิดกับความจำเป็นในการ

(38) ปวย อังภากรณ “อุดมคติ” (มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2517) หน้า 21 (ความที่เน้นกระทำโดยผู้เขียน)

(39) ประเด็นเกี่ยวกับความจริงพื้นฐานดังกล่าวนี้ นอกจากจะพิจารณาสรุปจากแง่มุมทาง “ศาสนาธรรม” ทั่วไปแล้ว เราอาจอธิบายได้จากแง่มุมทาง “ปรัชญา” ดังอาทิจริยปรัชญาของคานท์ (Immanuel Kant) ที่ถือว่ามนุษย์มีองค์ประกอบสองส่วนคือ ปัญญา กับสัญชาตญาณ ปัญญา นับเป็นธาตุแท้หรือสิ่งที่ดีที่สุดของมนุษย์ ส่วนสัญชาตญาณเป็นเรื่องอารมณ์ความรู้สึกหรือความเห็นแก่ตัวต่าง ๆ ซึ่งเป็นตัวบดบังปัญญาอีกชั้นหนึ่ง ในแง่นี้คานท์จึงถือว่า ความเป็นมนุษย์หรือการกลับมาสู่ความเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์อยู่ที่การหันกลับมาตั้งอยู่คู่กับปัญญา กล่าวคือ การละทิ้งความรู้สึกและผลประโยชน์ส่วนตน หันกลับมาเห็นแก่ผู้อื่น โดยถือว่าเรากับคนอื่นนั้นมีความเป็นมนุษย์อันเสมอกัน รายละเอียดเพิ่มเติม ขอให้ดู วิกย์ วิกทเวทย์, “ปรัชญาทั่วไป”, (สำนักพิมพ์อักษรเจริญทัศน์, 2529), หน้า 164-5

ให้การศึกษา, ยกระดับมโนธรรมของคนให้เป็นมนุษย์ที่แท้จริง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการจัดระเบียบเศรษฐกิจและสังคมที่เอื้อและสอดคล้องกับการกระทำเช่นนี้

เมื่อย้อนกลับมาพิจารณาเรื่องหลักความยุติธรรมเชิงคุณความสามารถอีกครั้งหนึ่งเราคงไม่อาจปฏิเสธได้ว่า หลักความยุติธรรมดังกล่าว ซึ่งสัมพันธ์โดยตรงกับหลักความเสมอภาคโดยสัดส่วน มีความบกพร่องประการสำคัญที่พิจารณาแต่เฉพาะการกระทำ, ผลงานหรือคุณธรรมในอดีตและปัจจุบันของปัจเจกบุคคลโดยไม่คำนึงถึงปัญหาความเป็นธรรมหรือไม่เป็นธรรมของโครงสร้าง, สถาบันหรือสิ่งแวดล้อมทางสังคมที่มีส่วนบ่มเพาะลักษณะเฉพาะของแต่ละบุคคลให้มีความแตกต่างกันทั้งด้านคุณธรรมหรือความสามารถ โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลักความยุติธรรมดังกล่าวขาดการใส่ใจต่อปัญหาเรื่องคุณสมบัติโดยธรรมชาติที่ไม่เท่าเทียมกันของแต่ละบุคคล (Unequally Natural Endowment) การปล่อยให้ความไม่แน่นอนหรือความไม่เท่าเทียมกันโดยธรรมชาติมีส่วนกำหนดผลของการกระทำ, ผลงานและท้ายที่สุดเป็นส่วนตัดสินการให้รางวัลการทำงานของปัจเจกบุคคลย่อมถือได้ว่าเป็นสิ่งไม่ยุติธรรมหรือไร้เหตุผล (Arbitrary)⁽⁴⁰⁾

การพิจารณาเรื่องความแตกต่างโดยธรรมชาติเช่นนี้ ขอให้เข้าใจว่ามีได้หมายความถึงการให้ปฏิเสธความแตกต่างของความสามารถโดยธรรมชาติ จุดนี้นับว่าเป็นประเด็นสำคัญอย่างมาก ๆ การที่แต่ละคนมีคุณสมบัติโดยกำเนิดแตกต่างกันย่อมเปรียบเทียบได้เสมือนผลของการเสี่ยงโชคโดยธรรมชาติ (Natural Lottery) ซึ่งไม่สมควรถือเคร่งครัดเป็นข้อได้เปรียบหรือเหตุผลสนับสนุนการได้รับสิทธิพิเศษหรือผลประโยชน์มากกว่าคนอื่น ยิ่งคุณลักษณะหรือความสามารถ (ภายหลังกำเนิด) ของปัจเจกบุคคลที่เด่นด้อยกว่ากันจริง ๆ แล้ว ส่วนใหญ่ก็ขึ้นอยู่กับฐานะ (หรือเป็นผลจาก) ครอบครัวหรือสิ่งแวดล้อมทางสังคมซึ่งล้วนเป็นเหตุปัจจัยที่ปัจเจกบุคคลไม่อาจอ้างหรือเรียกร้องการยกย่องเชื่อถือตนได้เช่นกัน เมื่อพิจารณากันโดยส่วนรวมแล้วความสามารถปราศัญญ์เปรี๊ยะของบุคคล, ในระดับสำคัญจึงสมควรถือว่าเป็นทรัพย์สินสมบัติร่วม (Common Asset) ของสังคมที่ธรรมชาติหรือสถาบันทั้งหมดในสังคมมีส่วนร่วมสร้างขึ้น ทรัพย์สินสมบัติดังกล่าวจึงสมควรนำมาใช้เพื่อประโยชน์ของส่วนรวม (Common Advantage) เพื่อปรับปรุงช่วยเหลือบุคคลที่ด้อยกว่าทางด้านสติปัญญาหรือเป็นผู้มีฐานะด้อยต่ำกว่าทางเศรษฐกิจหรือสังคม⁽⁴¹⁾ มากกว่าจะปล่อยให้ความสามารถหรือทรัพย์สินสมบัติเช่นนั้นเป็นเครื่องมือเพิ่มพูนฐานะ, ความมั่งคั่งหรือชื่อเสียงเกียรติยศแก่ปัจเจกชนผู้ใดผู้หนึ่งฝ่ายเดียว ดังนี้ เพื่อยังความเสมอภาคแห่งโอกาสอันแท้จริง (Genuine Equality of Opportunity) ให้เกิดแก่สังคมโดยทั่วกัน สังคมจึงพึงให้ความใส่ใจหรือการ

(40) John Rawls, "A Theory of Justice", Op.cit. PP. 100 - 108

(41) Ibid., P. 101

ช่วยเหลือเป็นพิเศษแก่บรรดาผู้ด้อยสติปัญญาความสามารถ หรือผู้ที่ยากไร้ทั้งหลายในสังคมหลาย ๆ กรณีสังคมอาจต้องให้ประโยชน์แก่ผู้เสียเปรียบอ่อนแอกว่าผู้มีความสามารถหรือมีฐานะมั่นคง ทั้งนี้ เพื่อเป็นการแก้ไขชดเชยความเสียเปรียบดังกล่าว (Principle of Redress/Reverse Discrimination) (ดังเช่น กรณี ให้สิทธิคนผิวดำ, หรือชนกลุ่มน้อยในอเมริกาในการเข้าเรียนตามสถาบันอุดมศึกษา หรือการเข้าทำงาน, การให้สิทธิพิเศษแก่นักศึกษามุสลิมจาก 4 จังหวัดภาคใต้ เป็นต้น) หลักการหรือวิธีคิดเหล่านี้ จึงล้วนถือว่าเป็นพื้นฐานของสังคมแห่งความสมานฉันท์ (Solidarity) ซึ่งมีการพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน (Reciprocity) และเป็นสังคมที่มีความเป็นภราดรภาพ (Fraternity) อย่างแท้จริง มิใช่สังคมที่ผู้คน อยู่กันอย่างบุญใครดวงมัน มีใครยาวกว่า, แข็งแรงกว่า, สมองใครโตกว่าก็สาวได้ตัวเอง

อย่างไรก็ดี แม้ว่าหลักความยุติธรรมเชิงคุณความดีจะปรากฏข้อบกพร่องตามที ล้ำดับมาข้างต้น บนบริบทของสังคมทั่วไปปัจจุบันที่มีความจำกัดทั้งทางด้านเศรษฐกิจและด้าน วัฒนธรรมหรือจิตวิญญาณของผู้คน น่าเชื่อว่าหลักความยุติธรรมนี้ก็คงดำรงบทบาทความสำคัญ อยู่ ควบคู่กับหลักความยุติธรรมเชิงความเสมอภาคที่จะปรากฏบทบาทแทนที่มากขึ้นเรื่อย ๆ ตาม การพัฒนาเพิ่มขึ้นของสังคมและภูมิปัญญาอิสระที่หลุดพ้นจากการครอบงำของมนุษย์ด้วยกัน มากขึ้น

กรรมเก่าหรือกฎแห่งกรรมกับหลักความยุติธรรมเชิงความเสมอภาค

ในการกล่าวถึงผลกระทบของ “ธรรมชาติ” ที่มีต่อความแตกต่างของมนุษย์ข้างต้น มี ประเด็นที่น่าพิจารณาต่อเนื่องโดยเอกเทศว่า เมื่อพิจารณาจากกรณีของสังคมไทย (หรือสังคม “พุทธ” หรือฮินดู อื่น ๆ) การปฏิเสธของ John Rawls ต่อบทบาทของธรรมชาติที่มีส่วนสำคัญ ในการสร้างคนให้แตกต่างกัน โดยมองว่าเป็นเสมือนผลการเสี่ยงโชคโดย ธรรมชาติ (Natural Lottery) นั้นจะปรับสมานเข้ากับคติความเชื่อเรื่อง “กรรมเก่า” (Predestination) หรือ “กฎแห่ง กรรม” ในศาสนาพุทธได้มากน้อยเพียงใด

ประเด็นพิจารณาเรื่อง “กรรมเก่า” กับ “ความยุติธรรมในสังคม” เช่นนี้แท้จริงอาจนับ ได้ว่าเป็นเรื่องละเอียดอ่อนอย่างมาก ซึ่งเกี่ยวพันโดยเฉพาะกับเรื่องผลกระทบของกรรม (ทั้ง ในอดีตชาติและปัจจุบันชาติ) ที่มีต่อโชคชะตาของมนุษย์เองถึงแม้ว่า จะมีเขียนสำคัญบางชิ้นที่ พยายามอธิบายเรื่องกรรมเก่า หรือการเวียนว่าย ดาย เกิด ในศาสนาพุทธให้ “เน้น” อยู่แต่ใน

ภพชาติปัจจุบัน หรือส้าทับให้เลิกตั้งคำถามเรื่องตายแล้วเกิดหรือไม่⁽⁴²⁾ แต่ทั้งหมดนี้ก็หาใช่เป็นการลบล้างคติความเชื่อเดิม ๆ เรื่องกรรมเก่าของชาวพุทธทั่วไปได้ไม่

ก่อนอื่นเมื่อพิจารณาเทียบเคียงกับความคิดของเพลโตหรือลัทธิความคิดอื่น ๆ ก่อนหน้าในเรื่องลำดับขั้นของปัจเจกบุคคลในสังคม น่าชื่นชมว่าศาสนาพุทธมีจุดแตกต่างสำคัญตรงที่ปฏิเสธเรื่อง “วรรณะ”, หรือการจำแนกประเภทบุคคลตามชาติกำเนิด⁽⁴³⁾ แต่ขณะเดียวกันก็มีคติยึดในเรื่องกรรมในฐานะเป็นองค์ประกอบสำคัญที่กำหนดความเป็นไปของชีวิตบุคคลให้เกิดมาและดำเนินอยู่อย่างแตกต่างกัน ดังปรากฏใน “จุฬามณีวงศ์สูตร” ที่ว่า⁽⁴⁴⁾

“ดูกรมาณพ สัตว์ทั้งหลายมีกรรมเป็นของตน เป็นทายาทแห่งกรรมมีกรรมเป็นที่กำเนิด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีกรรมเป็นที่พึ่งอาศัย กรรมย่อมจำแนกสัตว์ทั้งหลายให้ทราบและประณีต”

นอกจากนี้ สูตรดังกล่าวในพระไตรปิฎก ยังกล่าวยืนยันว่าการเกิดมาเป็นบุคคล อายุสั้นก็ดี, มีโรคมากก็ดี, ผิดพรณทรามก็ดี, ต้อยต่ำต้อยอานาจก็ดี, ยากจนต้อยสมบัติก็ดี, ชาติตระกูล

(42) ดู พุทธทาสภิกขุ, “ปฏิจกสมุปบาทคืออะไร” (สำนักพิมพ์ธรรมบุชา, 2517) ; พุทธทาสภิกขุ, “เค้าเงื่อนของธรรมะและอิทัปปัจจยตา”, (หนังสือชุดสอยปทุม อันดับ 32 ฉบับที่ระลึก 50 ปีสวนโมกข์, การพิมพ์พระนคร, 2526), หน้า 72 ความจริง ประเด็นเรื่องกรรมเก่าก็ดี, การเวียนว่ายตายเกิดในลักษณะข้ามภพข้ามชาติก็ดี หรือปัญหาว่าตายแล้วเกิดตายแล้วสูญ ซึ่งล้วนเป็นประเด็นที่สัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิดนี้ เมื่อพิจารณาในแง่หลักฐานลายลักษณ์อักษรจากพระไตรปิฎก ปรากฏความกำกวมไม่ชัดเจนประกอบอยู่ไม่น้อยเนื่องจากในพระสูตรหลายบท พระพุทธเจ้าทรง ปฏิเสธที่จะอธิบายเรื่องดังกล่าว ด้วยเหตุผลว่า มิใช่เรื่องที่ประกอบด้วยประโยชน์ไม่ประกอบด้วยธรรม มิใช่เรื่องที่เป็นประโยชน์ต่อนิพพานหรือความเข้าใจริยสัจจ์ ขณะเดียวกันก็ปรากฏพระสูตรบางบทที่กล่าวถึงการเวียนว่ายตายเกิดหรือการรับผลแห่งกรรมเก่า สภาวะที่คล้ายขัดแย้งนี้คงอธิบายในเชิงประนีประนอมได้ว่า ในกรณีแรกพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธที่จะพูดถึงเรื่องดังกล่าวเพื่อเตือนสติให้มนุษย์สนใจอยู่กับการจัดการกับ “ทุกข์” อันเป็นปัญหาที่ปรากฏอยู่จริงในภพปัจจุบัน มิใช่หลงใหลไปสนใจอยู่กับเรื่องอดีตกาลที่ไม่เกี่ยวข้องกับการดับทุกข์ ขณะเดียวกันก็เพื่อหลีกเลี่ยงการอวดอภิญญาหรือการกระทำตัวแบบโหราจารย์ต่าง ๆ ส่วนในกรณีที่สองพระองค์ทรงกล่าวถึงการเวียนว่ายตายเกิดบางกรณีนั้นก็เพื่อเป็นอุทาหรณ์ประกอบการแสดงธรรมให้ผู้ฟังน้อมจิตเชื่อมั่นในธรรมต่าง ๆ ที่ทรงแสดงเพื่อจะได้ปฏิบัติเอาอย่าง (ดู บ.ส.จ.น., “ชะตากรรมของปัจเจกชน”, (บานไม่รู้โรย, ปีที่ 3 ปีที่ 4 พฤษภาคม 2530), หน้า 40 - 42) ปัญหาเรื่องกรรมเก่าทั้งหมดนี้ กล่าวโดยรวมแล้วย่อมมีผู้ที่ เชื่อ และผู้ที่ไม่เชื่อ มีทั้งข้อเขียนที่วิจารณ์ความเชื่อเรื่องกรรมเก่า และผลกระทบของความเชื่อนี้ต่อการพัฒนาหรือการเปลี่ยนแปลงสังคม (ดูอาทิ บัณฑิต อ่อนคำ, “ศาสนากับการพัฒนาสังคมเอเชีย”) อย่างไรก็ตามการเปิดประเด็นเรื่อง “กรรมเก่า” ในข้อเขียนชิ้นนี้ มิได้หมายความว่าผู้เขียนเชื่อใน “ความเชื่อ” ดังกล่าว แต่หากกล่าวขึ้นโดยพิจารณาจากการดำรงอยู่เชิงลายลักษณ์อักษรของความเชื่อเช่นนั้นในพระไตรปิฎก, การดำรงอยู่ของความเชื่อนี้ในหมู่ผู้คน และความสำคัญทางทฤษฎีที่น่าจะร่วมหาคำตอบต่อปัญหาที่ผู้เขียนตั้งไว้

(43) ในอัมพวิสูตร ที่ฉนิกาย พระพุทธเจ้าได้ตรัสโต้ตอบอัมพวิสูตรานพเกี่ยวกับเรื่องวรรณะว่า

“ในหมู่ชนที่เดือดร้อนเรื่องถือโคตร กษัตริย์นับว่าเป็นผู้ประเสริฐสุด แต่ผู้ที่สมบุรณ์ด้วยความรู้และความประพฤติย่อมเป็นผู้ประเสริฐสุดในเทวดาและมนุษย์”

อ้างใน เสรี พงศ์พิศ, วิจิตร เกิดวิศิษฐ์, พิเชฐภู่ กาลามเกษตร์ และบัณฑิต อ่อนคำ, “คน ในทรรศนะของพุทธศาสนา อิสลาม และ คริสต์ศาสนา” (สภากาทอลิกแห่งประเทศไทยเพื่อการพัฒนา จัดพิมพ์ 2524), หน้า 79

(44) พระราชมณเฑียร (ประยุทธ์ ปยุตโต), “พุทธธรรม”, อ้างแล้ว หน้า 202

ต่ำก็ดี หรือด้อยปัญญาก็ดี ทั้งหมดล้วนเกี่ยวข้องกับ “กรรม” หรือพฤติกรรมที่ได้กระทำในอดีตชาติ⁽⁴⁵⁾

ความอันปรากฏใน “จูฬกัมมวิภังคสูตร” ข้างต้นนับเป็นพุทธพจน์หรือหลักฐานอันเป็นลายลักษณ์อักษรที่ยืนยันคดีเรื่อง กฎแห่งกรรม อย่างมั่นคงในพุทธศาสนา และจริง ๆ แล้ว กระทั่งในพระไตรปิฎกก็ยังมีการเขียนว่า ยาย เกิดของพระพุทธเจ้า (ก่อนตรัสรู้) รวมทั้งการใช้กรรมเก่าในอดีตชาติของพระพุทธเจ้าในสภาพเป็นมนุษย์ปุถุชน, ยักษ์, พญานาคและสัตว์ชนิดต่าง ๆ⁽⁴⁶⁾

กฎแห่งกรรมตามคติของพุทธศาสนา เมื่อพิจารณาโดยรวมข้างต้นแล้วย่อมตระหนักชัดได้ว่า เป็นกฎสากลที่ใช้กับมนุษย์ทุกหมู่เหล่า โดยไม่มีข้อยกเว้นไม่ว่าจะเป็นปุถุชนหรืออริยบุคคล⁽⁴⁷⁾ ทุกคนล้วนตนเป็นทายาทแห่งกรรมหมด ใครทำกรรมสิ่งใด ย่อมได้รับกรรมตามนั้น (แม้ไม่ได้รับในชาตินี้ก็ย่อมปรากฏเห็นได้ในชาติหน้า) ไม่มีผู้อื่นใดจะมารับได้ ไม่มีผู้ใดมาไถ่บาปหรือรับบาปแทนเราได้ ข้อนี้จึงนับว่าเป็นคติที่แตกต่างกับบางศาสนา เช่นศาสนาคริสต์ เป็นต้น⁽⁴⁸⁾

ความแตกต่างดังว่า อาจนับได้ว่ามีส่วนสร้างความแตกต่างในวิธีคิดเกี่ยวกับการพิจารณาถึงทุกข์ตลอดจนวิธีการแก้ทุกข์ในสังคัม ระหว่างตะวันตกกับตะวันออก โดยที่ตะวันตกมีรากเหง้าความคิดเกี่ยวกับการปลดปล่อยบาปกรรมสนับสนุนการเปลี่ยนแปลงสังคม ดังนั้นเบื้องต้นสุดเราย่อมเห็นกระจ่างได้ว่า ปัญหาเรื่องกรรมเก่าหรือการส่งผลของกรรมในลักษณะข้ามภพข้ามชาติและความไม่สามารถไถ่บาปไถ่กรรมให้แก่กันได้ในพุทธศาสนา ได้สร้างข้อยุ่งยาก (อย่างน้อย) ทางทฤษฎีขึ้นมาในระดับหนึ่ง

(45) เพิ่งอ้าง, หน้า 202 (ความที่เน้นกระทำโดยผู้เขียน)

(46) ตูรายละเอียดเพิ่มเติม บ.ส.จ.น., “ชะตากรรมของปัจเจกชน”, (บ้านไม่รู้อย, ปีที่ 3 ฉบับที่ 4, พฤษภาคม 2530), หน้า 51, หน้า 51 - 52

(47) ยกตัวอย่างเช่น องคุลิมาล แม้จะบรรลุอรหันต์แล้วก็ยังต้องประสบเภทภัย เพราะผลกรรมที่ได้กระทำในอดีตที่นำสนใจอีกเรื่อง คือการเป็นพทรมของพระพุทธเจ้าซึ่งส่งผลร้ายแก่พระองค์แม่ในพระชาติสุดท้ายดังตัวอย่างที่พระเทวทัตลอบทำร้ายพระพุทธเจ้า ซึ่งพระองค์ทรงตรัสแล้วว่า “ในกาลก่อนเราเคยฆ่าน้องชายต่างมารดาเพราะเหตุแห่งทรัพย์ ผลก็ลงไป ในชอกเขาเอาหินทุ่ม ด้วยผลแห่งกรรมนั้นเทวทัตจึงเอาหินทุ่มเราสะกิดหินมาถูกหัวแม่เท้าเรา”, อ้างใน บ.ส.จ.น., “ชะตากรรมของปัจเจกชน”, อ้างแล้ว, หน้า 52

สำหรับผู้สนใจเรื่องละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับกรรมไม่ตีต่าง ๆ ที่พระพุทธเจ้าได้เคยทรงทำไว้ (ในอดีตชาติ) ขอให้ดูสุชีพ ปุญญานุภาพ, “พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน”, (มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2526), หน้า 629 - 630

(48) ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช, “พระพุทธศาสนาและโลกในพระพุทธศาสนา”, (สำนักพิมพ์สยามรัฐ, 2520), หน้า 77

อย่างไรก็ตาม ข้อสรุปเบื้องต้นนี้ เห็นจะต้องกล่าวว่าเป็นเพียงการมองในมิติเดียวเกี่ยวกับบทบาทของ “กรรม” ในพุทธศาสนา เป็นได้เพียงนั้นหรือว่าศาสนาที่สอนเรื่องทุกข์และการปลดปล่อยทุกข์เป็นหลักสำคัญจะนั่งดูตายให้บรรดาคนว่างงาน, กรรมกรผู้หาเช้ากินค่ำ, คนยากจนในสลัม, เด็กขาดอาหารในชนบทของประเทศด้อยพัฒนา, คนไม่สมประกอบทั้งร่างกายหรือสติปัญญา ฯลฯ ต้องอดทนยอมรับสภาพดังกล่าวอยู่เดียวดาย ประหนึ่งนักโทษที่ต้องทนทุกข์รับกรรมที่ตัวสร้างไว้ในชาติปางก่อน

ข้อที่พึงตราไว้ให้รำลึกเพิ่มเติมก็คือ โดยเหตุที่เรื่องกรรมเป็นประเด็นที่ซับซ้อนและละเอียดอ่อนในพุทธศาสนา บ่อยครั้งจึงทำให้มีผู้ตีความปัญหาเรื่องกรรมอย่างรวบรัดและหยาบกระด้างเกินเนื้อแท้ที่เป็นจริง มากคราวทีเดียว เมื่อพูดถึงเรื่องกฎแห่งกรรม มักมีผู้เข้าใจเลยเถิดว่ากรรมหรือกรรมเก่า เป็นตัว “กำหนด” สุขทุกข์ “ทั้งปวง” ในโลกปัจจุบัน

โดยแท้จริงแล้ว ในพุทธศาสนาถือว่ามีลัทธิเตียรยหรือลัทธิมิจจาทิสฐิ 3 ระบบ เกี่ยวกับสุขทุกข์ และความเป็นไปในชีวิตมนุษย์อยู่ 3 ลัทธิซึ่งต้องระวังไม่ให้สับสนกับเรื่องกรรม กล่าวคือ⁽⁴⁹⁾

1. ปุพเพกตวาท (Post-action Determinism) : ลัทธิที่ถือว่าสุขทุกข์ทั้งปวงเป็นเพราะกรรมเก่า
2. อิศวรนิรมิตวาท (Theistic Determinism) : ลัทธิที่ถือว่าสุขทุกข์ทั้งปวงเป็นเพราะการบันดาลของเทพผู้เป็นใหญ่
3. อเหตุวาท (Indeterminism/Accidentalism) : ลัทธิที่ถือว่าสุขทุกข์ทั้งปวง เป็นไปสุดแต่โชคชะตาลอย ๆ ไม่มีเหตุไม่มีปัจจัย

ในกรณีของมิจจาทิสฐิทั้ง 3 นี้ ปัญหาเรื่องกรรมเก่าจะตีความตกลงเป็นเรื่อง “ปุพเพกตวาท” อยู่เนื่อง ๆ กรรมเก่าในชาติปางก่อน (หากยอมรับว่ามีจริง) จึงมิได้เป็นตัวกำหนดความเป็นไปในชาตินี้ “ทั้งหมด” ความเข้าใจที่ถูกต้องในประเด็นนี้จึงควรเริ่มต้นว่า พุทธศาสนามีได้ถือว่ากรรมเก่าเป็นเสมือนพระเจ้าที่กำหนดควบคุมชีวิตทั้งหมด แต่กรรมเป็นเหตุปัจจัยที่สำคัญ “อย่างหนึ่ง” ในชีวิตมนุษย์ ขณะเดียวกันกรรมก็มีใช่เป็นกฎอิสระที่เป็นเอกต่างหากจากชีวิตคน⁽⁵⁰⁾ แน่ละว่าความเป็นไปแห่งชีวิตมนุษย์โดยทั่วไปเป็นผลแห่งการกระทำของมนุษย์เอง แต่สิ่งที่เรียกว่าเป็นการกระทำของมนุษย์เอง หากแยกแยะให้ละเอียดขึ้นแล้วก็มีความหลากหลายประกอบขึ้นด้วย “กรรม” หรือ “การกระทำ” หลายอันซ้อนทับอยู่ ซึ่งอาจเริ่มจาก “กรรมเก่า” (ในชาติ

(49) พระราชวรมณี (ประยุทธ์ ปยุตโต), “พุทธธรรม”, อ่างแก้ว, หน้า 205

(50) เสรี พงศ์พิศ (และคณะ), “คนในทรรศนะของพุทธศาสนาฯ”, อ่างแก้ว หน้า 60, 63

ก่อน), กรรมปัจจุบันที่มนุษย์ (ผู้รับผลกรรมนั้น) ก่อขึ้นเอง และยังรวมทั้ง กรรม อันเกิดจากการกระทำของบุคคลอื่น ซึ่งอาจเป็นการกระทำโดยตรงหรือกระทำโดยอ้อมในลักษณะกฎเกณฑ์หรือค่านิยมทางสังคมซึ่งมนุษย์ร่วมกันปรุงแต่งหรือสร้างขึ้น

ปัญหาเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรมทั้งดีและชั่ว เมื่อพิจารณารายละเอียดเพิ่มขึ้น ดังนี้ จึงอาจเห็นถึงความยุ่งยากซับซ้อนมากขึ้น จนทำให้ยอมรับกันว่ากระบวนการให้ผลของกรรมนี้เป็นเรื่องละเอียดอ่อนซับซ้อนยิ่งพันวิสัยแห่งความคิด กล่าวโดยภาษาบาลีก็ว่า เป็นอนจินไตย คือสิ่งที่ไม่พึงคิด⁽⁵¹⁾ สิ่งอันไม่พึงคิดนี้คงหมายถึงกระบวนการให้ผลโดยละเอียดของกรรมต่าง ๆ แต่เราคงประจักษ์ได้ถึงสภาพปรากฏภายนอกขององค์ประกอบคร่าว ๆ ซึ่งเป็นตัวให้กำเนิดผลดังกล่าวมาแล้วข้างต้น เมื่อย้อนมากล่าวถึงปัญหาความยากจนหรือปัญหาของผู้คน “ที่มีกรรม” ทั้งหมด พร้อม ๆ กับพิจารณาเปรียบเทียบกับปัญหาเรื่ององค์ประกอบแห่งกรรม โดยแง่มุมนี้ กระมังที่ช่วยให้เข้าใจข้อความบางตอนใน “จกกวัดติสสุต” ที่ว่า⁽⁵²⁾

“ภิกษุทั้งหลาย โดยนัยดังนี้แล เมื่อผู้ครองแผ่นดินไม่จัดเสริมเพิ่มทรัพย์ (ปันเจตีย์ทรัพย์) ให้แก่ชนทั้งหลายผู้ไร้ทรัพย์ ความยากจนก็ได้ถึงความแพร่หลาย เมื่อความยากจนถึงความแพร่หลาย การลักทรัพย์ก็ถึงความแพร่หลาย....”

ซึ่งหมายความว่า ในการประเมินเรื่องแหล่งกำเนิดหรือผลกระทบของกรรมรัฐหรือผู้ครองแผ่นดินก็มีบทบาทสำคัญ ซึ่งสร้างปัญหาความยากจน หรืออีกนัยหนึ่งคือ เป็นผู้ก่อ (หรือร่วมก่อ) ให้เกิดผู้ยากจน (ผู้มีกรรม!) รวมทั้งผู้ร้าย (คนลักขโมย) และผู้มีเคราะห์ร้าย (ผู้ถูกลักขโมย) ด้วย

นอกจากนี้ พุทธพจน์บางตอนในพระไตรปิฎกยังย้ำมิให้หลงยึดเอาแต่กรรมเป็นตัวกำหนดทุกข์สุขของมนุษย์ ดังความตอนหนึ่งว่า :⁽⁵³⁾

“ดูกรสิวกะ เวทนาบางอย่างเกิดขึ้น มีดีเป็นสมมุติฐานก็มี ฯลฯ เกิดจากความแปรปรวนแห่งอตุกัก็มี.....เกิดจากการบริหารตนไม่สม่ำเสมอก็มี.....เกิดจากถูกทำร้ายก็มี.....เกิดจากผลกรรมก็มี ฯลฯ สมณพราหมณ์เหล่าใดมีวาทีมีความเห็นอย่างนี้ว่า “บุคคลได้เสวยเวทนาอย่างใดอย่างหนึ่ง เป็นสุขก็ดี ทุกข์ก็ดี ไม่สุขไม่ทุกข์ก็ดี เวทนานั้นเป็นเพราะกรรมที่ทำได้บ้างก่อน” ฯลฯ เรา กล่าวว่าเป็นความผิดของสมณพราหมณ์เหล่านั้นเอง” โดยประการฉะนี้การเกิดขึ้นของผู้มีกรรม (ผู้ด้อยโอกาสหรือเสียเปรียบในสังคม) หรือสุขทุกข์ต่าง ๆ จึงมิใช่เป็นผลจากกรรมเก่าของบุคคลเสมอไปเมื่อพิจารณาจากปริบทโดยรวมของพุทธธรรม

(51) พระราชวรมุนี (ประยุทธ์ ปยุตโต), “พุทธธรรม”, อ่างแก้ว, หน้า 194

(52) เฟิ่งอ๋าง, หน้า 159

(53) เฟิ่งอ๋าง, หน้า 206

เมื่อได้ข้อสรุปว่า กรรมเก่า (ในอดีตชาติ) มิใช่ปัจจัยชี้ขาดเดียวต่อชะตากรรมของปัจเจกชน พร้อมกับยอมรับว่ากรรมในปัจจุบัน โดยสังคมหรือรัฐมีส่วนกำหนดความยากดีมีจนของบุคคล ดังกล่าว การยอมรับและนำมาใช้ซึ่งคติความคิดเรื่องความยุติธรรมเชิงความเสมอภาคจึงไม่น่าจะขัดแย้งกับหลักเรื่องกฎแห่งกรรมอย่างชัดแจ้งใด ๆ ยิ่งกว่านั้น เมื่อหันมาพิจารณาเนื้อหาของพุทธศาสนาในส่วนที่เกี่ยวข้องกับปัญหาเรื่องความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมในสังคม การที่พุทธศาสนาปฏิเสธเรื่องระบบชนชั้นวรรณะต่าง ๆ ลึก ๆ ลงแล้วยอมรับเป็นเสมือนการปฏิเสธหลักการจำแนกมนุษย์ให้แตกต่างกันโดยอ้างวรรณะ, ชาติตระกูลซึ่งเป็นเสมือนความบังเอิญหรือเงื่อนไขที่ผันแปรโดยธรรมชาติ

ขณะเดียวกันก็เชื่อว่ามนุษย์มีศักยภาพอันเสมอกันในการพัฒนาตัวสู่ความเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์หรือต่างล้วนมีธรรมชาติแห่งพุทธะดำรงอยู่ นิพพานในฐานะเป็นจุดหลุดพ้นหรือจุดอุดมคติสุดท้ายในพุทธศาสนา จึงเป็นจุดหมายที่ทุกคนอาจเข้าถึงได้เสมอเหมือนกัน โดยไม่จำกัดชาติชั้นวรรณะหรือเพศ จุดนี้คงนับได้กระมังว่าเป็นความเสมอภาคในมิติหนึ่งของมนุษย์ เมื่อหันมาพิจารณาในรายละเอียดเพิ่มเติมของพุทธธรรม นำสังเกตว่าลักษณะการกำหนดสิทธิและหน้าที่ระหว่างบุคคลต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็แม่กับลูก ครูกับศิษย์ สามีกับภรรยา นายกับบ่าว เพื่อนกับเพื่อน (ดังปรากฏในสีกาโลวาทสูตร) ล้วนไม่เปิดให้มีการอ้างสิทธิใด ๆ โดยปราศจากหน้าที่ความรับผิดชอบ อันเท่ากับเป็นการกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลบนฐานของการไม่เอาัดเอาเปรียบ ; การเคารพเกื้อกูลซึ่งกันและกัน⁽⁵⁴⁾

นอกจากนี้ การเน้นความสำคัญของเมตตาธรรม, อานิสงส์ของเมตตาหรืออานิสงส์ของท่าน อันปรากฏในหลักธรรมต่าง ๆ ก็ล้วนสะท้อนเจตนาของพุทธธรรมที่เน้นเรื่อง ความเอื้ออาทรเห็นอกเห็นใจต่อเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน ในฐานะที่ต่างเป็นสรรพสัตว์ที่ร่วมทุกข์ เกิด แก่ เจ็บ ตาย ภายใต้กฎธรรมชาติอันเดียวกัน

ประเด็นพิจารณาเกี่ยวกับพุทธธรรมต่าง ๆ ข้างต้น เมื่อว่ากันโดยอรรถโดยจุดหมายแล้ว จึงน่าจะไม่มีขัดแย้งในสาระต่อหลักการหรือทฤษฎีทางสังคมฝ่ายก้าวหน้าของตะวันตกซึ่งมุ่งแทรกแซง ความไม่สมดุลในสังคมมนุษย์หรือชดเชยความเสียเปรียบโดยธรรมชาติของปัจเจกชนเพื่อเปิดทางให้มนุษย์อยู่ร่วมกันอย่างสมานฉันท์และมีความเสมอภาคมากขึ้นในศักดิ์และสิทธิของความเป็นคน

(54) พระประชา ปสนุณธมโม, “พุทธศาสนากับความยุติธรรมทางสังคม”, (ปาจารย์สาร, ปีที่ 13 ฉบับที่ 4 เดือนกันยายน-ตุลาคม 2529), หน้า 115 เสน่ห์ จามริก, “พระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน”, (จุลสาร 10 ธันวาคม 2522, คณะกรรมการบัณฑิตฯ 20 มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์), หน้า 25

ความสัมพันธ์ระหว่างความยุติธรรมกับกฎหมาย

ในการทำความเข้าใจเพิ่มขึ้นต่อความหมายหรือธรรมชาติของความยุติธรรม นอกจากการพิจารณาที่ความเป็นมาเชิงประวัติศาสตร์แล้ว ข้อเฉลยเกี่ยวกับปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างความยุติธรรมกับกฎหมายก็นับเป็นสิ่งสำคัญซึ่งไม่พึงก้าวล่วง สืบเนื่องแต่ทั้งความยุติธรรมและกฎหมายมักถูกนำมาใช้แทนที่กันอยู่เนื่อง ๆ โดยที่ต่างก็มีลักษณะแห่งความเป็นบรรทัดฐานของความถูกต้องเพื่อยุติปัญหาขัดแย้งต่าง ๆ จนบางทฤษฎีก็มองว่าทั้งสองสิ่งนี้เป็นเสมือนสิ่งเดียวกัน ขณะเดียวกันก็มีทฤษฎีฝ่ายตรงข้ามปรากฏอยู่เช่นกัน ข้อพิพาททางความคิดเช่นนี้ หากแจกลงสู่รายละเอียดคงประกอบเป็นคำถามชวนคิดหลาย ๆ ข้อ อาทิเช่น ความยุติธรรมเป็นสิ่งเดียวกับกฎหมายหรือความชอบธรรมตามกฎหมายหรือไม่, ความยุติธรรมคือมาตรฐานหรือจุดมุ่งหมายของกฎหมายใช่หรือไม่, ความยุติธรรมจะขัดแย้งกับกฎหมายได้ไหม และสมมติหากมีการขัดแย้งกันจะมีผลลัพธ์ประการใด

หากเริ่มต้นกันที่ทฤษฎีฝ่ายแรกซึ่งถือว่า ความยุติธรรมเป็นสิ่งเดียวกับกฎหมาย ความยุติธรรมโดยนัยนี้ก็คือ การเคารพปฏิบัติตามกฎหมายอย่างเชื่อมั่น เราอาจเรียกการตีความหมายความยุติธรรมเช่นนี้ว่าเป็นเรื่อง “ความยุติธรรมตามกฎหมาย” (Justice According to Law, Legal Justice)

แนวคิดเรื่องความยุติธรรมตามกฎหมายนี้มีปรากฏมาตั้งแต่ครั้งกฎหมายโมเสส (Mosaic Law) ของพวกยิวสมัยโบราณ อีกทั้งในคริสต์ธรรมคัมภีร์ฉบับเก่า (Old Testament) ก็เป็นเอกสารอ้างอิงแรก ๆ ของตะวันตกที่กล่าวถึงความยุติธรรมในแง่ของการเคารพปฏิบัติตามกฎหมาย⁽⁵⁵⁾ อย่างไรก็ตาม มีข้อน่าสังเกตว่า แนวคิดในยุคโบราณเรื่องความยุติธรรมตามกฎหมายเช่นนี้ผูกพันอยู่กับความเชื่อทางศาสนาเรื่อง พระเจ้าของพวกยิวหรือคริสต์ศาสนิก โดยถือว่ากฎหมายและความยุติธรรมเป็นสิ่งเดียวกันเนื่องจากต่างล้วนมีกำเนิดที่มาจากพระเจ้า (เช่นเดียวกับคติของฮินดูโบราณดังปรากฏในคัมภีร์ธรรมสัทธัม) พระเจ้าตามความเชื่อนี้จึงเป็นทั้งผู้พิพากษาความยุติธรรมเป็นทั้งผู้บัญญัติกฎหมาย และเป็นกษัตริย์ผู้ปกครองทวยราษฎร์อีกด้วย ความยุติธรรมตามกฎหมายในยุคแรกเริ่ม จึงกอบปรด้วยท่าทีที่ให้ความสำคัญต่อความยุติธรรมและกฎหมายอย่างเสมอกัน พร้อม ๆ กับพิจารณาว่าเป็นหลักคุณค่าหรือบรรทัดฐานอุดมคติซึ่งมีความเป็นภววิสัย (Objectivity) ในฐานะเป็นผลิตผลแห่งเจตจำนงของพระผู้เป็นเจ้า

ทฤษฎีและท่าทีซึ่งมองความยุติธรรมและกฎหมายอย่างเสมอภาค, เป็นอุดมคติเช่นนี้อาจกล่าวได้ว่า นับว่าเป็นจุดแตกต่างกับแนวคิดเรื่องความยุติธรรมตามกฎหมายในยุคสมัยหลัง

(55) Julius Stone, "Human Law and Human Justice", Op.cit, P. 22

หรือในปัจจุบันซึ่งโดยส่วนรวมแสดงออกผ่านการตีความเรื่องความยุติธรรมจาก นักคิดคนสำคัญต่าง ๆ ของสำนักปฏิฐานนิยมทางกฎหมาย (Legal Positivism) หรือสำนักกฎหมายบ้านเมือง อาทิ Hans Kelsen (ความยุติธรรมคือการรักษาไว้ซึ่งคำสั่งที่เป็นกฎหมาย โดยการปรับใช้คำสั่งนั้นอย่างมีมโนธรรม), Alf Ross (ความยุติธรรมคือการปรับใช้กฎหมายอย่างถูกต้อง อันเป็นสิ่งตรงข้ามกับการกระทำสิ่งใดตามอำเภอใจ)⁽⁵⁶⁾ กล่าวโดยสรุป ความยุติธรรมตามกฎหมายในแง่นี้หมายถึงการใช้กฎหมายหรือการตีความกฎหมายโดยปราศจากความลำเอียงใด ๆ

ทรรศนะจากนักคิดในสำนักปฏิฐานนิยมทางกฎหมายข้างต้น นับเป็นภาพสะท้อนจุดยืนพื้นฐานของนักคิดทางปรัชญากฎหมายนี้ ซึ่งด้านหนึ่งเน้นธรรมชาติของกฎหมายในแบบปฏิฐาน (Positive) คือภาวะการเป็นกฎเกณฑ์หรือบรรทัดฐานที่มีสภาพบังคับเด็ดขาด (Imperative Nature) ซึ่งแตกต่างจากศีลธรรมหรือจริยธรรมอื่น ๆ และอีกด้านหนึ่งคือ การแยกกฎหมายซึ่งเชื่อว่าเป็นเรื่อง ข้อเท็จจริง (Fact/Is) ออกจากเรื่องหลักคุณค่านิยม (Value/Ought) หรือสิ่งที่ตัดสินกันว่าเป็นความถูกต้องต่าง ๆ ในสังคม อันถือว่าเป็นเรื่องความคิดเห็นซึ่งไม่แน่นอนมากกว่าเป็นข้อเท็จจริงที่อาจพิสูจน์กันได้ ด้วยเหตุนี้เมื่อต้องเผชิญกับปัญหาว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างความยุติธรรมและกฎหมาย นักคิดของฝ่ายปฏิฐานนิยมทางกฎหมายจึงย่อมถือเอากฎหมายเป็นฐานหรือตัวตั้งของการพิจารณา มิใช่หลักนามธรรมความยุติธรรมซึ่งเชื่อว่าเป็นเรื่องอัตวิสัยมากกว่ากฎหมายที่รัฐหรือสังคมร่วมกันสร้างขึ้น

ข้อสรุปข้างต้นอาจขยายความได้จากทรรศนะของ Kelsen ซึ่งเขาเห็นว่าเป็นเรื่องไร้ประโยชน์ที่จะถือว่ามีหลักความยุติธรรมอันเป็นธรรมสูงสุดต่างหากไปจากหลักความยุติธรรมตามกฎหมาย⁽⁵⁷⁾ เนื่องจากเขาเห็นว่า การแสวงหาคำตอบเรื่องความยุติธรรมอย่างเป็นอิสระ (จากกฎหมาย) เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ ในการบรรยายอภิปรัชญาครั้งสุดท้ายที่มหาวิทยาลัย แคลิฟอร์เนีย, เบร์คเลย์ ในหัวข้อเรื่อง “ความยุติธรรมคืออะไร” เคลเซนยอมรับว่า ความยุติธรรมเป็นคุณธรรมอย่างหนึ่งในจิตใจของมนุษย์ ซึ่งค้นพบได้โดยการใช้วิจารณญาณในคุณค่าของปัจเจกชนแต่ละคนอันเป็นอัตวิสัยหรือขึ้นอยู่กับสถานะอำเภอใจของแต่ละคนซึ่งมีอารมณ์ความรู้สึก ความต้องการหรือประสบการณ์ที่แตกต่างกัน ดังนั้นการตอบปัญหาว่า อะไรยุติธรรมหรือไม่ยุติธรรม (อย่างใด ๆ โดยไม่อิงกับกฎหมาย) จึงเป็นสิ่งที่ไม่สามารถพิสูจน์โดยข้อเท็จจริงเพราะการตอบคำถามนี้โดยทั่วไปเป็นเรื่องของการที่มนุษย์เลือกเอาคุณค่าที่ตนชอบมากกว่า ในระหว่างคุณค่าสองอย่างที่ขัดแย้งกันด้วย

(56) Edgar Bodenheimer, “Jurisprudence”, Op. cit., P. 213

(57) อ่างใน โสภณ รัตนการ, “กฎหมายและความยุติธรรม”, ใน ดร.ปรีดี เกษมทรัพย์ “นิติปรัชญา ภาค 2 : บทนำทางประวัติศาสตร์”, อ่างแล้ว หน้า 305

เหตุนี้ เคลเซนจึงยืนยันว่า สภาวะนอกจิตใจที่เรียกว่า มาตรฐานแห่งความยุติธรรมนั้นไม่มีอยู่จริงหรือไม่อาจค้นพบได้ การอธิบายปัญหาความยุติธรรมจึงควรจำกัดเฉพาะเรื่องความยุติธรรมตามกฎหมายเท่านั้น⁽⁵⁸⁾

น่าสังเกตว่า ทรรศนะเกี่ยวกับความยุติธรรมในแง่นี้ (รวมทั้งปรัชญาปฏิฐานนิยมทางกฎหมาย) ได้แพร่หลายเข้าสู่ระบบคิดของกฎหมายไทย เช่นกัน นับแต่ยุคต้นที่มีการปฏิรูปกฎหมายในรัชกาลที่ 5 :

“ในเมืองไทย คำพิพากษาเก่า ๆ และคำพิพากษาเดิมนั้นด้วย อ้างความยุติธรรมขึ้นตั้งเสมอ ๆ แต่คำที่เรียกว่ายุติธรรมเป็นคำไม่ดี เพราะเป็นการที่ทุกคนเห็นต่างกันตามนิสัย ซึ่งไม่เป็นกิริยาของกฎหมาย กฎหมายต้องเป็นยุติ จะเถียงแปลกออกไปไม่ได้ แต่เราเถียงได้ว่าอย่างไรเป็นยุติธรรมไม่ยุติธรรมทุกเมื่อทุกเรื่อง....”

....กรมหลวงราชบุรีดิเรกฤทธิ์, “ว่าด้วยกฎหมาย” (ร.ศ. 118)

“ความยุติธรรมแปลว่า ความประพฤติอันชอบด้วยพระราชกำหนดกฎหมายเท่านั้น ความเห็นส่วนตัวบุคคลย่อมแปรปรวนไปต่าง ๆ ไม่มียุติเป็นยุติธรรมไม่ได้เลย”

....ความเห็นของศาลฎีกาที่ 144/2459

กฎหมายต้องแปลให้เคร่งครัดตามกฎหมายที่มีอยู่ จะแปลให้คล้อยตามความยุติธรรมมิได้

....คำพิพากษาศาลฎีกาที่ 211/2473

อย่างไรก็ดีแม้ว่าทรรศนะข้างต้นจะแสดงออกจากรบุคคลหรือสถาบันทางกฎหมายระดับสูงของไทย ข้อนี้ก็มิได้หมายความว่า แนวคิดในเชิงปรัชญากฎหมายดังกล่าวจะเป็นแนวคิดหลักเพียงอย่างเดียวในอดีตหรือในปัจจุบัน ประเด็นนี้จะอภิปรายต่อไปในภายหลัง ที่ไม่พึงลืมก็คือ ส่วนทั้งหมดข้างต้นคงเป็นแง่มุมประการแรกของความยุติธรรมที่มองว่าเป็นสิ่งเดียวกับกฎหมายหรือความถูกต้องตามกฎหมาย (Legality) ซึ่งแน่นอนว่า ในมุมมองเช่นนี้ กฎหมายกับความยุติธรรมไม่อาจขัดแย้งกันได้เลย และสิ่งที่เรียกว่า กฎหมายที่ไม่ยุติธรรมหรือกฎหมายที่ไม่เป็นธรรมก็ไม่อาจเกิดขึ้นได้เลย ดังคำพูดสำคัญที่ ฮอบส์ (Thomas Hobbes) ได้เคยกล่าวไว้ว่า ไม่มีกฎหมายใดที่ไม่ยุติธรรม (No Law Can be Unjust)⁽⁵⁹⁾ เนื่องจากกฎหมายทุกฉบับย่อมยุติธรรมโดยนิยามของมันเอง ข้อสรุปเช่นนี้พึงดูอาจขัดกับสามัญสำนึกหรือประสบการณ์ของหลาย ๆ คน แต่ในขณะเดียวกันก็ทำให้รู้สึกได้กลาย ๆ ว่าผู้กล่าวกำลังปกป้องความสำคัญสูงสุดของกฎหมาย อย่างไรก็ตามแม้ว่ากล่าว

(58) ดู สุกันทร ภู่ทอง, “สันส์ เคลเซน และทฤษฎีบริสุทธิ์แห่งกฎหมาย”, (วารสารอัยการ, ปีที่ 2, ฉบับที่ 15, 2522), หน้า 37 - 38

(59) Lord Lloyd of Hampstead, “Introduction to Jurisprudence”, Op. cit., P. 228, N. 43

โดยตัวอักษร พรรคนะในแนวนี้อาจจะจัดให้กฎหมายและความยุติธรรมเป็นสิ่งเดียวกัน หรือมีฐานะเท่าเทียมกัน แต่หากพิจารณาถี่กลงไปแล้วย่อมเห็นได้ว่าเป็นพรรคนะที่พยายามทอนคุณค่าหรือความสำคัญของความยุติธรรมมิให้ยอมรับว่าเป็นหลักอุดมคติที่อยู่เหนือและคอยชี้นำกฎหมายแต่อย่างใด แต่เป็นเสมือนสิ่งที่เดินตามกฎหมาย สถานภาพของความยุติธรรมจึงมีได้เพียงเสมอ (ตามตัวอักษร) กับกฎหมายและต่อยกว่า กฎหมาย หากพยายามแยกมันออกไปเป็นหลักความถูกต้องต่างหากจากกฎหมายเนื่องจากในสายตาของฝ่ายปฏิฐานนิยมทางกฎหมาย ความยุติธรรมในแง่นี้เป็นเรื่องจิตวิสัย (Subjective) หรือเป็นเรื่องแสดงออกทางอารมณ์ (Emotional Expression) ของแต่ละคนเท่านั้นดังที่ได้กล่าวไว้แล้วตอนต้น อีกทั้งยังไม่มีสภาพบังคับใด ๆ ในตัวเอง ต่อคนทั่วไปให้ต้องเชื่อถือปฏิบัติตาม เว้นแต่มันจะได้รับกรยอมรับหรือถูกนำไปบรรจุอยู่ในรูปของกฎหมายของรัฐ (Positive Law, Legalized Justice) แล้วเท่านั้น

เมื่อหันมาพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างความยุติธรรมกับกฎหมายในประการที่สอง สถานภาพเชิงคุณค่าของความยุติธรรมกลับได้รับการยกขึ้นเชิดชูไว้สูงกว่ากฎหมาย ในแง่นี้ความยุติธรรมถูกพิจารณาว่าเป็นแก่นสารอุดมคติในกฎหมายหรือเป็นความคิดอุดมคติซึ่งเป็นเสมือนเป้าหมายสูงสุดของกฎหมาย กฎหมายจึงเป็นสิ่งที่ต้องเดินตามหลังความยุติธรรม ความหมายของความยุติธรรมในแง่นี้จึงกว้างขวางกว่าความหมายอย่างแรก และโดยที่เชื่อว่ามนุษย์ (รัฐ) อาจบัญญัติกฎหมายที่เลวร้าย (Bad Laws) ขึ้นได้ ความยุติธรรมจึงอาจเป็นสิ่งเดียวกับกฎหมายหรือแตกต่างจากกฎหมายก็ได้ กฎหมายที่เลวร้ายนี้จึงอาจถูกเรียกได้ว่าเป็นกฎหมายที่ไม่ยุติธรรมหรือกฎหมายที่ไม่ประกอบด้วยความยุติธรรมในแก่นสารของมัน กรณีเช่นนี้ ย่อมเห็นได้ว่ากฎหมายกับความยุติธรรมอาจขัดแย้งกันขึ้นมาได้ แนวคิดเรื่องความยุติธรรมที่ไม่ขึ้นต่อกฎหมายนี้ในแง่หนึ่ง ยังอาจเปรียบเทียบกับบรรพธรรมในชุมชนดั้งเดิมในอดีตหลาย ๆ แห่ง (หรือแม้ในปัจจุบันบางแห่ง) ซึ่งอยู่ร่วมกันโดยไม่ใช้กฎหมาย (หรือกระบวนการยุติธรรมเช่นที่เป็นอยู่) และมีการแก้ไขข้อพิพาทขัดแย้งในรูปอนุญาโตตุลาการหรือการไกล่เกลี่ยประนีประนอม ผลการตัดสินหรือการยอมรับในข้อยุติเช่นนี้ย่อมถือได้ว่าเป็นความยุติธรรม กล่าวคือเป็นความยุติธรรมซึ่งปราศจากกฎหมายที่เป็นทางการ หรืออาจเรียกว่า ความยุติธรรมของชาวชุมชน (Communitarian Justice)⁽⁶⁰⁾ โดยที่ความยุติธรรมอันอยู่เหนือกฎหมายเช่นนี้ ผู้คนในชุมชนอาจค้นพบได้จากขนบธรรมเนียม

(60) ดู Jerold S. Auerbach, "Justice without Law?", (Oxford University Press, 1983), P. 4

ดูตัวอย่างชุมชนในตะวันตกปัจจุบันที่เลือกการดำรงวิถีชีวิตอยู่โดยไม่พึ่งกฎหมายของรัฐ, ไม่มีทนายความ, ศาลหรือบุคลากร ใน ปราโมทย์ วงศ์ทองเหลือง, "อมิช : เตาแห่งตะวันตกและอนาธิปไตยในทางนิเวศน์วิทยา", (ปจวารสาร, ปีที่ 14 ฉบับที่ 3 พฤษภาคม-มิถุนายน 2530), หน้า 56 - 62

ประเพณีความเชื่อศรัทธา, ศาสนา หรืออุดมการณ์ของคนภายในชุมชนนั้น ๆ นำสังเกตว่าการดำรงอยู่ของความยุติธรรมในลักษณะนี้ นอกจากจะตั้งอยู่บนฐานแห่งภราดรภาพของผู้คนในชุมชนที่มีระบบความสัมพันธ์ของชีวิต (แบบชนบท) ที่ร้อยเรียงกันอย่างแน่นแฟ้นแล้ว ในหลาย ๆ กรณียังตั้งอยู่บนทัศนคติที่เดียวฉันท์ส ฅาบันกฎหมายว่าเป็นเครื่องมือแก้ไขปัญหาที่หยาบกระด้าง มีลักษณะข่มขู่คุกคามอันปรากฏจากบทลงโทษต่าง ๆ อีกด้วย โดยนัยนี้ยังมีกฎหมายมากเพียงใดในการใช้แก้ไขปัญหาก็ยิ่งจะสร้างปัญหา “มลภาวะทางกฎหมาย” (Legal Pollution) มากยิ่งขึ้นเพียงนั้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง วิธีคิดเช่นนี้ดูจะตรงกับคำกล่าวที่ว่า ยิ่งสังคมรุ่งเรืองขึ้นกฎหมายก็ยิ่งมีน้อยลง (The better the society, the less law there will be) ไม่มีกฎหมายในสรวงสวรรค์ ส่วนในนรกก็ไม่มีอะไรเลยนอกจากกฎหมายและการกวดขันให้เป็นไปตามกระบวนการกฎหมาย⁽⁶¹⁾

ทรรศนะเรื่องความยุติธรรมที่ไร้กฎหมายเช่นนี้แน่นอนคงต้องมีผู้วิจารณ์ต่าง ๆ นานา อาทิ เป็นทรรศนะของพวกที่ติดยึดในโลกสวยสดของอดีตบ้าง, เป็นแนวคิดซึ่งจำต้องมีในสังคมที่การนิติบัญญัติยังไม่มีการพัฒนา หรือไม่ก็อาจถูกมองว่าเป็นความคิดของพวกอนาธิปไตยหรือพวกเพื่อผืนอนาคตซึ่งเป็นโรคแพ้กกฎหมาย ไม่ว่าข้อวิจารณ์เช่นนี้จะมีน้ำหนักเพียงใด ประเด็นที่ต้องการเน้นในที่นี้มิเพียงว่า ทรรศนะดังกล่าวเป็นทรรศนะที่มีอยู่จริงและ (เคย) ถูกใช้บังคับในสังคมหลาย ๆ แห่งมาแล้วจริง ๆ สิ่งที่เราเรียกว่า ความยุติธรรมของชาวชุมชนข้างต้น อย่างน้อยที่สุดก็อาจใช้รับรองการดำรงอยู่ในรูปแบบหนึ่งของความยุติธรรมในเชิงอุดมคติที่อยู่เหนือกฎหมาย

นอกจากรูปธรรมของความยุติธรรมที่ไร้กฎหมายเช่นว่าแล้ว นำพิจารณาต่อว่าแนวการพิจารณาความหมายความยุติธรรมที่อยู่เหนือกฎหมายเช่นนี้ ยังจัดได้ว่าเป็นการมองความยุติธรรมในภาพเชิงอุดมคติอันเป็นวิธีคิดในทำนองเดียวกับปรัชญากฎหมายธรรมชาติ (Natural Law) อีกทั้งเป็นวิธีคิดเชิงอุดมคตินิยม (Idealism) ซึ่งเคยมีมาแต่ยุคกรีกโบราณเช่นกัน หรือในชื่อเรียกว่า ความยุติธรรมโดยธรรมชาติ (Natural Justice)

คติความเชื่อเดิมเรื่องความยุติธรรมโดยธรรมชาติสัมพันธ์แนบแน่นกับเรื่องกฎหมายธรรมชาติ จากยุคแรก ๆ ที่เชื่อว่าเป็นสิ่งเดียวกันที่ปรากฏอยู่แล้วโดยธรรมชาติและในธรรมชาติ (ในความหมายของแก่นสาร, ความสัมพันธ์หรือระเบียบของสรรพสิ่งทั้งปวงในโลก) โดยต่างเป็นหลักความถูกต้องที่เป็นสากลและมีความเป็นสัมบูรณ์ภาพ คติความเชื่อเรื่องความถูกต้องโดยธรรมชาติซึ่งมีลักษณะอภิปรัชญาเช่นนี้ต่อมาได้มีการเปลี่ยนแปลงการตีความหมายเกี่ยวกับ “แหล่งที่มา” หรือ “แหล่งที่จะค้นพบ” จากเดิมคือธรรมชาติซึ่งถือเป็นสิ่งภายนอกตัวมนุษย์ อริสโตเติลและนักปรัชญาสำนักสโตอิก (Stoic School) ได้หันมาเน้นความสำคัญในเรื่อง “เหตุผล”

(61) Ibid., P. 13

ของมนุษย์ในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติและเป็นสิ่งเดียวที่ทำให้มนุษย์แตกต่างจากสัตว์โลกอื่น ความยุติธรรมโดยธรรมชาติจึงเป็นหลักความถูกต้อง, หรือกฎเกณฑ์อุดมคติที่เข้าถึงได้โดยอาศัย เหตุผลในตัวมนุษย์ (Rationalist principle of Justice) โดยเหตุผลในที่นี้ต้องเป็นเหตุผลบริสุทธิ์ ซึ่งไม่มีอารมณ์ความรู้สึกเข้ามาเจือปน (Reason free from all passion) นอกจากนี้ แม้อริสโตเติล จะได้กล่าวถึงความยุติธรรมโดยธรรมชาตินี้มีลักษณะสมบูรณ์ถูกต้องในทุกสถานที่และไม่ขึ้น อยู่กับการยอมรับหรือไม่ยอมรับของเรา แต่ดูเหมือนว่าจะเป็นคำกล่าวที่ไม่เด็ดขาดนัก เมื่อพิจารณา จากข้อเขียนทั้งหมดซึ่งแสดงการยอมรับของเขาต่อลักษณะที่เปลี่ยนแปลงได้ (Variable) ของ ความยุติธรรมโดยธรรมชาติ จุดนี้จึงนับเป็นข้อแตกต่างกับความเชื่อยุคแรกสุดซึ่งเน้นเรื่องความ เป็นสากลและนิรันดร์⁽⁶²⁾

อย่างไรก็ตามปัญหาเรื่องความเป็นสากลหรือความเป็นนิรันดร์ต่าง ๆ นี้คงไม่สำคัญเท่า เจตนาที่อยู่เบื้องหลังอีกที กล่าวคือเจตนาที่จะยืนยันว่ากฎหมายมิใช่กฎเกณฑ์หรือบรรทัดฐาน ทางสังคมที่มีความถูกต้อง, ยุติธรรมโดยตัวของมันเอง ทว่ายังมีธาตุหรือแก่นสารของความยุติธรรม หรือความดีงามที่เป็นเสมือนวัตถุประสงค์ซึ่งอยู่เหนือและกำกับควบคุมเนื้อหาแห่งกฎหมายอีก ชั้นหนึ่ง ในลักษณะของกฎหมายเบื้องหลังกฎหมาย (Law behind the Law) การค้นพบธาตุหรือ แก่นสารดังกล่าวโดยโบราณกาลก็อ้างว่าให้กระทำโดยอาศัยภูมิปัญญาที่รู้แจ้งเห็นจริงหรือเหตุผล อันบริสุทธิ์ของมนุษย์ซึ่งเชื่อว่าสามารถเข้าถึงคำตอบดังกล่าวได้ซึ่งปรากฏอยู่แล้วใน “ธรรมชาติ” คำเฉลยเช่นนี้นับเป็นเครื่องมือที่จะคลี่ไปสู่อำนาจเกี่ยวกับความยุติธรรมได้ กล่าวในเชิงเปรียบเทียบ แล้ววิธีคิดเช่นนี้คงมีลักษณะสอดคล้องกับหลักพุทธธรรมในเรื่อง “โยนิโสมนสิการ” ซึ่งหมายถึง “การทำใจโดยแยบคาย การพิจารณาสืบค้นถึงต้นเค้า การใช้ความคิดสืบสาวตลอดสาย การคิด อย่างมีระเบียบ การพิจารณาด้วยอุบาย การคิดแยกแยะออกดูตามสภาวะของสิ่งนั้น ๆ โดยไม่เอา ความรู้สึกด้วยดีตนหาอุปทานของตนเข้าจับ”⁽⁶³⁾ โดยที่ถือว่าโยนิโสมนสิการนี้เป็นปัจจัยที่จะนำไป สู่อุบัติปัญหาหรือสัมมาทิฐิขึ้น ขณะเดียวกันก็ย่อมเห็นได้ว่าบริบทของปัญหาหรือสัมมาทิฐิ นี้ย่อมครอบคลุมเรื่องความยุติธรรมอยู่โดยตัวเองแล้ว วิธีคิดของฝ่ายตะวันตกและตะวันออกใน แ่งนี้จึงมีความกลมกลืนกันอีกวาระหนึ่ง

แม้ว่าสิ่งที่เรียกว่า เหตุผลบริสุทธิ์หรือโยนิโสมนสิการโดยเปรียบเทียบนี้จะป็นคำตอบ สายหนึ่งเกี่ยวกับมรรคแห่งความยุติธรรม เราคงไม่อาจปฏิเสธได้เช่นกันว่ามรรคดังกล่าวล้วน เป็นเรื่องเกี่ยวกับการทำงานของจิตซึ่งละเอียดอ่อนและเป็นเรื่องเฉพาะตัวอยู่ไม่น้อย แม้จะเป็น

(62) ดู Edgar Bodenheimer, “Jurisprudence”, Op.cit., PP. 10 - 14

(63) พระราชาวรมณี, “พุทธธรรม”, (กฎธรรมชาติดและคุณค่าสำหรับชีวิต), (สำนักพิมพ์สุภาพใจ, 2526), หน้า 153

การทำงานของจิตอย่างมีเหตุผลแต่ขณะเดียวกันก็ยากต่อการพิสูจน์ถึงคุณภาพแห่งจิตใจดังกล่าว รวมทั้งการตรวจสอบถึงความถูกต้องที่เป็นผลลัพธ์อย่างเป็นภววิสัย มรรคแห่งความยุติธรรมดังกล่าวหลาย ๆ ครั้งจึงหมิ่นเหม่ต่อการถูกวิจารณ์ดูแคลนว่าเป็นเรื่องอัตวิสัยซึ่งนำไปสู่ “ความยุติธรรมตามจิตใจ” มากกว่าความยุติธรรมตามธรรมชาติจริง ๆ ความข้อนี้จึงมีนัยคล้าย ๆ คำกล่าวของฮูม (David Hume) ที่ว่า เหตุผลคือทาสของอารมณ์ ความรู้สึก (Passions) ซึ่งเจ้าตัวนี้เท่านั้นที่เป็นตัวบันดาลใจให้เกิดการกระทำของมนุษย์ จุดนี้เองกระมังที่ทำให้ แม้บุคคลผู้เชื่อมั่นในแนวคิดเรื่องความศักดิ์สิทธิ์ของความยุติธรรมต้องกล่าวในเชิงออกตัวว่า ความยุติธรรมนั้นเป็นความรู้สึกของคนไม่มีใครสร้างขึ้น อย่างไรก็ตามที่สุดเราจะนิยามคำว่ายุติธรรมได้ก็แต่เพียงว่า เป็นสิ่งที่สมาชิกของชุมชนผู้มีจิตใจที่ชอบเชื่อว่าเป็นธรรม⁽⁶⁴⁾

ข้อสรุปเช่นนี้ในแง่หนึ่งเท่ากับยอมรับในลักษณะสัมพันธภาพ (Relativism) ของอุดมคติเรื่องความยุติธรรมซึ่งแปรไปตามข้อเท็จจริง, เหตุผล, มโนธรรมหรือจิตใจที่ชอบและอาจรวมทั้งอารยธรรมความเจริญของมนุษย์ด้วย

อย่างไรก็ดี แม้จะตีความธรรมชาติของหลักความยุติธรรมในแง่สัมพัทธนิยมดังกล่าว ตัวคำตอบของความยุติธรรมนี้ก็ยังถือว่ามีสถานภาพสูงกว่า หรือเป็นสิ่งที่อยู่เหนือกฎหมายอีกชั้นหนึ่ง :

“โดยที่กฎหมายเป็นแต่เครื่องมือในการรักษาความยุติธรรมดังกล่าวจึงไม่ควรจะถือว่ามีความสำคัญยิ่งไปกว่ายุติธรรม หากควรต้องถือว่าความยุติธรรมมาก่อนกฎหมายและอยู่เหนือกฎหมาย การพิจารณาพิพากษาอรรถคดีใด ๆ โดยคำนึงถึงแต่ความถูกต้องตามกฎหมายนั้น ดูจะไม่เป็นการเพียงพอจำต้องคำนึงถึงความยุติธรรมซึ่งเป็นจุดประสงค์ด้วยเสมอ การใช้กฎหมายจึงจะมีความหมายและได้ผลที่ควรจะได้”⁽⁶⁵⁾

(64) ทัศนะของ Sir Alfred Denning ในหนังสือ “The Road to Justice”, อ้างใน จิตติ ดิงคภักดิ์, “คำบรรยายวิชาหลักวิชาสหกฎหมาย”, (มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2519), หน้า 50

(65) พระบรมราชโองการในหลวงในรัชกาลปัจจุบัน เนื่องในพิธีพระราชทานประกาศนียบัตรแก่นักศึกษาของสำนักอบรมศึกษากฎหมายแห่งเนติบัณฑิตสภาในวันที่ 7 สิงหาคม 2515 อ้างใน วิชาญ เครืองาม, “แนวพระราชดำริทางกฎหมายในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว”, (วารสารกฎหมายจุฬาลงกรณ์ ปีที่ 5 ฉบับที่ 2, 2523) หน้า 63 - 4 (ขอให้ดูพระบรมราชโองการในหน้า 68 - 9 ประกอบด้วย)

นอกจากนี้ ขอให้สังเกตพระราชดำรัสของสมเด็จพระบรมโอรสาธิราชฯ ในพิธีเปิดการประชุมใหญ่ สมาคมกฎหมายอาเซียน ครั้งที่ 4 :

“...กฎหมายไม่ใช่ตัวความยุติธรรม หากเป็นเพียงบทบัญญัติกฎหมายและข้อบังคับต่าง ๆ ที่ตราขึ้น เพื่ออำนวยความสะดวกยุติธรรมถูกต้องอย่างเสมอหน้าแก่ประชาชน ให้ทุกคนอยู่ร่วมกันได้โดยสงบสุข เสมอภาคและเป็นระเบียบเรียบร้อย.....” (อ้างใน วารสารหม่อมความยุติธรรม, ธันวาคม 2529, น. 35)

“การที่มีคำใช้อยู่ 2 คำคือกฎหมายคำหนึ่งความยุติธรรมคำหนึ่ง ก็แสดงอยู่ในตัวแล้ว ว่าหาใช้สิ่งเดียวกันเสมอไปไม่ การที่นักกฎหมายจะยึดถือแต่กฎหมายไม่คำนึงถึงความยุติธรรมตามความหมายทั่วไปนั้นเป็นความเห็นความเข้าใจแคบกว่าที่ควรจะเป็น”⁽⁶⁶⁾

การหยิบยกเอาพระราชดำรัสของในหลวงรัชกาลปัจจุบันและทรรคนะของนักกฎหมายคนสำคัญซึ่งข้างต้นขึ้นมาเป็นอรรถาธิบายประกอบนั้นนอกจากเป็นการเสริมความเข้าใจคติความเชื่อเรื่องความยุติธรรมในเชิงอุดมคติแล้ว ที่สำคัญยังอาจนับเป็นการสะท้อนทรรคนะหนึ่งเชิงนิติปรัชญาจากบุคคลระดับสูงสุดของแผ่นดิน อันเป็นทรรคนะที่ต่างไปจากทรรคนะแบบ “ความยุติธรรมตามกฎหมาย” ซึ่งได้ยกตัวอย่างรูปธรรมขึ้นแสดงไว้แล้วก่อนหน้านี้ (กรมหลวงราชบุรี, “ว่าด้วยกฎหมาย”, ความเห็นของศาลฎีกาที่ 144/2459, ฎ. 211/2473)

น่าสังเกตว่าแม้ว่าแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในวงการนิติศาสตร์ของไทยจะปรากฏแนวคิดอยู่ทั้ง 2 แนวข้างต้น แต่หากมองโดยรวมในเชิงพัฒนาการแล้วแนวคิดอย่างหลัง ดูจะปรากฏแพร่หลายและเป็นที่ยอมรับกันมานานมากกว่า สืบเนื่องจากระบบคิดเชิงปรัชญากฎหมายของไทยแต่แรกเริ่มเป็นไปในทำนองปรัชญากฎหมายธรรมชาติของตะวันตก ทั้งนี้อาจพิจารณาได้ที่เนื้อหาและอิทธิพลของคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ซึ่งจากหลักฐานในศิลาจารึกกฎหมายลักษณะโจรระหว่าง พ.ศ. 1800 ถึง 2000 ปรากฏว่าได้มีการใช้คัมภีร์ดังกล่าวเป็นกฎความยุติธรรมปกครองบ้านเมืองแต่ครั้งสมัยสุโขทัยแล้ว⁽⁶⁷⁾ โดยที่คัมภีร์ดังกล่าวเชื่อในเรื่อง ธรรมะหรือกฎเกณฑ์ที่เหนือสภาวะ (Transcending rules) อันเป็นสากลที่ควบคุมพฤติกรรมของมนุษย์ทั้งที่เป็นผู้ปกครองและผู้อยู่ใต้ปกครอง ในแง่นี้คัมภีร์พระธรรมศาสตร์จึงได้รับการกล่าวขานว่าเป็นเสมือนกฎหมายธรรมชาติที่ถูกจารึกเป็นลายลักษณ์อักษร

นอกจากนี้รูปธรรมอีกอันหนึ่งซึ่งแสดงถึงการยึดถือในแนวคิดความยุติธรรมเชิงอุดมคติเหนือความยุติธรรมตามกฎหมายในโบราณสมัยของไทยอาจพิจารณาได้จากพระราชอำนาจ

(66) จิตติ ตึงศภัทธิ, “หลักวิชาซีพกฎหมาย”, อ้างแล้ว, หน้า 50

(67) ดู จรัญ ไชยณานันท์, “กฎหมายกับสิทธิเสรีภาพในสังคมไทย : เส้นขนานจาก 2475 ถึงปัจจุบัน”, (กลุ่มประสานงานศาสนาเพื่อสังคม, 2528), หน้า 49 - 50

ในบทความเรื่อง “วิวัฒนาการแนวคิดของกฎหมายในพม่าและสยาม” ร.แสงกาต์ ตั้งข้อสันนิษฐานว่า คัมภีร์พระธรรมศาสตร์ (หรือ “ธรรมสัตถัม”) น่าจะเป็นที่ยอมรับใช้ในสังคมไทยตั้งแต่ ชาวสยามมาตั้งชุมชนในบริเวณลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา ก่อนที่จะตั้งตนเป็นราชอาณาจักรอัสระด้วยซ้ำ ดู ร.แสงกาต์ “วิวัฒนาการแนวความคิดของกฎหมายในพม่าและสยาม”, (รวมบทความประวัติศาสตร์ ฉบับที่ 2 : เดือนมกราคม พ.ศ. 2524), หน้า 15-16 นอกจากนี้ขอให้ดูบทความของริชาร์ด โอ คอนเนอร์ เรื่องการตีความกฎหมายไทยโบราณ ในวารสารรวมบทความประวัติศาสตร์ เล่มเดียวกัน หน้า 25 - 27

ของพระมหากษัตริย์ไทยในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่อาจมีพระบรมราชวินิจฉัยคดีใดคดีหนึ่งเป็นพิเศษได้เมื่อทรงพิจารณาเห็นว่าคำพิพากษาในคดีนั้น ๆ ไม่ชอบด้วยความยุติธรรม แม้จะเป็นการพิพากษาคดีตามตัวบทกฎหมายแล้วก็ตาม อุทากรณีในส่วนนี้อาจพิจารณาได้ดังเช่น คดีประวัติศาสตร์เรื่อง อ่างแดงป้อมพ้องหย่านายบุญศรีผู้เป็นสามีในสมัยรัชกาลที่ 1 ซึ่งผลของคำพิพากษาคดีนี้ ไม่เป็นที่ยุติธรรมในพระราชดำริของ ร. 1 แม้จะมีบทกฎหมายสนับสนุนอย่างชัดแจ้งก็ตาม กล่าวคือมีความยุติธรรมตามกฎหมายแล้วและคดีประวัติศาสตร์นี้เลยเป็นสาเหตุให้มีการชำระสะสางกฎหมายใหม่จนปรากฏเป็นกฎหมายตราสามดวงขึ้นต่อมา⁽⁶⁸⁾

แม้ช่วงสมัยเริ่มการปฏิรูปกฎหมายในรัชกาลที่ 5 ก็เคยปรากฏพระบรมราชโองการวินิจฉัยแก้ไขคำพิพากษาของกรมการฎีกาที่ 455/121 ในคดีมรดกเมื่อทรงเห็นว่ากฎหมายมรดกในคดีนี้ผิดกับความยุติธรรม โดยตรงตรัสว่าการแบ่งมรดกใหม่ตามพระบรมราชวินิจฉัยนี้ “ดูพอจะสมควรแก่ทางยุติธรรม จะผิดด้วยกฎหมายฤทางความอย่างไรไม่รู้ เพราะไม่ได้ตรวจเรื่องความละเอียดตลอดไป พุดแต่ความรู้สึกในใจเมื่อได้เห็นคำพิพากษาอันมีข้อความย่อ ๆ.....”

พระบรมราชวินิจฉัยนี้ต่อมาก็ได้รับการถือปฏิบัติตามจากกรมการฎีกา แต่ประเด็นนี้ก็ คงไม่สำคัญเท่ากับข้อเท็จจริงเรื่องคดีเกี่ยวกับความยุติธรรมของไทยในยุคสมัยก่อนที่ไม่ผูกมัดอยู่แต่เฉพาะความยุติธรรมตามกฎหมายเท่านั้น⁽⁶⁹⁾ ขณะเดียวกันก็ชี้ให้เห็นถึงแหล่งที่มาของคำตอบเรื่องความยุติธรรมกล่าวคือมโนธรรมภายในจิตใจ (“พุดแต่ความรู้สึกในใจ....”) ซึ่งจะเห็นได้ว่าใกล้เคียงกับทรรศนะของ Denning ก่อนหน้า (ความยุติธรรมคือสิ่งที่สมาชิกของชุมชนผู้มีจิตใจที่ชอบเชื่อว่าเป็นธรรม)

น่าสังเกตต่อว่าเพียงภายหลังการปฏิรูปกฎหมายอย่างจริงจัง ในยุคต้น ร. 5 และหลังจากที่ได้ยกร่างประมวลกฎหมายต่าง ๆ ขึ้น ทรรศนะที่เน้นเรื่องการดำรงอยู่ของธรรมะภายในกฎหมายหรือคดีที่เชื่อในความยุติธรรมเชิงอุดมคติในฐานะเป้าหมายแห่งกฎหมายก็เริ่มถูกทอนความสำคัญหรือถูกทอนน้ำหนักการยอมรับพร้อม ๆ กับการรับอิทธิพลความคิดแบบปฏิฐานนิยมทางกฎหมาย (Legal Positivism) แทนที่มากขึ้น นอกจากนั้นตรรกะเรื่องการเป็นประเทศที่ใช้ระบบประมวลกฎหมายเป็นลายลักษณ์อักษร (Civil Law System) ก็ถูกเน้นย้ำเพื่อให้นักกฎหมาย “เคร่งครัดต่อ

(68) ร.แสงกาด์, “ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย เล่ม 1”, (ไทยวัฒนาพานิช, 2526), หน้า 20

(69) คู่มืออย่างงานเขียนในปีพ.ศ. 2428 ของกรมหมื่นพิชิต ปรีชากร เรื่อง “ธรรมสารวินิจฉัยว่าด้วย ยุติธรรมเป็นอย่างไรและกฎหมายคืออะไร” ซึ่งเน้นความหมายของความยุติธรรมในเชิงธรรมเนียม มีใช้กฎหมายล้วน ๆ ใน ดร.ปรีดี เกษมทรัพย์, “นิติปรัชญา, ภาคสอง : บทนำทางประวัติศาสตร์”, อ่างแล้ว หน้า 255 - 257

ตัวบทกฎหมาย” หรือเคร่งครัดต่อเรื่อง “ความยุติธรรมตามกฎหมาย” มิใช่หลงยึดแต่ความยุติธรรมตามจิตใจหรือความยุติธรรมเชิงอุดมคติใด ๆ ซึ่งถือว่าไม่มีความแน่นอน⁽⁷⁰⁾

ในประเด็นเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่าง “ระบบประมวลกฎหมาย” กับ “ความยุติธรรมตามกฎหมาย” ที่เพิ่งเอ่ยถึงนี้ บ่อยครั้งที่เดี่ยวที่พบว่ามันถูกกล่าวขานพร้อม ๆ กับการยืนยันเรื่องความสัมพันธ์ระหว่าง “ระบบคอมมอนลอว์” (Common Law System) กับความยุติธรรมธรรมชาติหรือความยุติธรรมเชิงอุดมคติในแง่ที่เห็นกันว่าการพิพากษาคดีที่เอาความยุติธรรม (ที่มีใช้ความยุติธรรมตามกฎหมาย) เป็นหลักจะใช้แต่เฉพาะในประเทศที่มีได้ใช้ประมวลกฎหมายเป็นลายลักษณ์อักษร

ทรรศนะในแนวนี้ลึก ๆ ลงไปแล้วเท่ากับเป็นการพยายามยืนยันว่าระบบประมวลกฎหมายหรือ ซีวิลลอว์ (Civil Law System) เป็นระบบที่ประกอบด้วยความเด็ดขาดแน่นอนของตัวบทกฎหมายที่จารึกเป็นลายลักษณ์อักษรอย่างละเอียดเป็นระบบที่สมบูรณ์ด้วยความยุติธรรมภายในตัวเองอย่างไม่มีวันผิดพลาด ซึ่งตรงกันข้ามกับระบบคอมมอนลอว์ (Common Law System) ที่มักเข้าใจว่าเป็นระบบที่ไม่มีประมวลกฎหมายเป็นลายลักษณ์อักษร จึงไม่มีความแน่ชัดเท่ากับระบบประมวลกฎหมาย จนทำให้ต้องมีหลักความยุติธรรมระหว่างบุคคลหรือหลัก Equity กับศาล Equity ขึ้นแก้ไขจุดอ่อนอันเกิดจากความไม่แน่ชัดของกฎหมายดังกล่าว

ข้อสรุปเช่นนี้ ผู้เขียนเห็นว่าแม้จะมีการพูดถึงอยู่ไม่น้อยแต่ก็น่าจะคลาดเคลื่อนจากความถูกต้องอยู่มาก ประการแรก น่าจะรู้สึกไว้ว่าปรัชญาแบบปฏิฐานนิยมทางกฎหมายสมัยใหม่อันเป็นปรัชญากฎหมายสำคัญที่สนับสนุนเรื่องความยุติธรรมตามกฎหมาย (Legal Justice) นั้น ถือกำเนิดและเฟื่องฟูขึ้นในประเทศอังกฤษซึ่งเป็นต้นตำรับของระบบกฎหมายคอมมอนลอว์ ประการที่สอง ต้องเข้าใจว่าแม้ในปัจจุบันกระแสปรัชญากฎหมายธรรมชาติกำลังเฟื่องฟูขึ้นอีกครั้งในดินแดนสากลต่าง ๆ อังกฤษก็ยังเป็นหนึ่งในประเทศส่วนน้อยที่มีได้เข้าร่วมในกระแสความคิดซึ่งไม่ยอมรับว่ามีความยุติธรรมทางกฎหมายเท่านั้น⁽⁷¹⁾ แนวคิดในปรัชญากฎหมายธรรมชาติหรือความยุติธรรมตามธรรมชาติไม่ได้รับการยอมรับในระบบกฎหมายอังกฤษในยุคปัจจุบัน ซึ่งเป็นผลจากพัฒนาการทางประวัติศาสตร์การเมืองของอังกฤษที่มีการต่อสู้ระหว่างฝ่ายตุลาการกับฝ่ายนิติบัญญัติหรือรัฐสภา โดยท้ายที่สุดรัฐสภาเป็นผู้ชนะได้เป็นสถาบันทางการเมืองที่มีอำนาจสูง

(70) ดูตัวอย่างแนวคิดเชิงนี้ที่ตกทอดมาถึงปัจจุบันได้ใน เจลิม สติลท์ทอง, “ความยุติธรรม”, (วารสารหม่อมความยุติธรรม, ธันวาคม, 2529), หน้า 18

(71) Lord Lloyd of Hampstead, “Introduction to Jurisprudence” Op.cit., P.XI

สุดหลังการปฏิวัติปี ค.ศ. 1688⁽⁷²⁾ ดังนั้นการกล่าวอ้างสิ่งที่เป็นหลักความยุติธรรมอุดมคติใด ๆ ที่อยู่เหนือกฎหมายจึงไม่อาจกระทำได้ปกติ ขณะเดียวกัน ศาลอังกฤษก็ไม่มีอำนาจแบบศาลสูงสุดของอเมริกาในการตรวจสอบการกระทำของฝ่ายนิติบัญญัติ (Judicial Review) กล่าวโดยทั่วไปในทางทฤษฎีแล้วศาลอังกฤษจึงมีหน้าที่ต้องพิจารณาพิพากษาอรรถคดีตามตัวบทกฎหมายเสมอ แม้กฎหมายนั้น ๆ จะเป็นกฎหมายที่ไม่ดีหรือบกพร่องก็ตาม (อย่างไรก็ตามในทางปฏิบัติ ศาลสามารถ “ตีความ” ให้กฎหมายนั้นไม่มีผลใช้บังคับอย่างจริงจังได้)⁽⁷³⁾ ประการที่สาม กล่าวในส่วนหนึ่งของระบบประมวลกฎหมายหรือซีวิลลอว์เอง แม้ว่าจะระบบกฎหมายนี้จะมีรากเหง้าจากกฎหมายโรมันแต่โบราณสมัย ผ่านการพัฒนาปรับปรุงต่าง ๆ มาหลายยุคจนปรากฏเป็นกฎหมายลายลักษณ์อักษรที่เป็นระบบ, ชัดเจนในประเทศต่าง ๆ สิ่งเหล่านี้ก็ทำให้กฎหมายที่ประมวลขึ้นอย่างเป็นทางการจะเป็นระบบนี้จะไม่มึจุดโหว่, ความคลุมเคลือหรือความไม่สมบูรณ์ให้เห็นปรากฏอีกเลย เนื่องจากความละเอียดซับซ้อนของเหตุการณ์ซึ่งปรากฏเกินจุดจำกัดของภาษาหรือถ้อยคำในตัวบทกฎหมายจะครอบคลุมถึงก็ดี การเปลี่ยนแปลงของสถานการณ์ที่ต่างออกไปจากยุคที่บัญญัติประมวลกฎหมายขึ้นก็ดี หรือความผิดพลาดบกพร่องในเจตนาของผู้ร่างหรือรัฐาธิปัตย์ก็ดี สิ่งเหล่านี้ล้วนอาจส่งผลให้ความยุติธรรม “ตามกฎหมาย” ไม่ต้องตรงกับความยุติธรรม “ตามความเป็นจริง” ขึ้นได้ โดยเหตุนี้ ผู้ประสิทธิประสาทความยุติธรรมหรือผู้พิพากษาจึงย่อมมีบทบาทสำคัญในการแก้ไขข้อบกพร่องหรือปิดช่องว่างดังกล่าวในลักษณะของความคิดความกฎหมายให้มีผลเป็นความยุติธรรมมากที่สุด ในหลายกรณีโดยเฉพาะ กรณีที่เป็นความบกพร่องอย่างมากของกฎหมายซึ่งเกินกว่าลักษณะแห่งการเป็นช่องว่างแห่งกฎหมายตามธรรมดาการแก้ไขความบกพร่องดังกล่าวก็อาจทำให้เกิดเป็นการสร้างกฎหมายใหม่หรือความยุติธรรมตามกฎหมายใหม่ที่เกินไปกว่ากฎหมายลายลักษณ์อักษรที่ปรากฏอยู่เดิมในลักษณะกฎหมายที่ผู้พิพากษาร่างขึ้น (Judge-made Law)

ที่จุดนี้ น่าสนใจว่ากฎหมายของประเทศที่ใช้ระบบประมวลต่างก็เขียนควบคุมหรือเปิดช่องให้ผู้พิพากษาใช้อำนาจดังกล่าวไม่เหมือนกัน ยกตัวอย่างในประมวลกฎหมายแพ่งของฝรั่งเศส (ค.ศ. 1804) มีข้อบัญญัติ (มาตรา 5) ห้ามมิให้ผู้พิพากษาร่างกฎเกณฑ์ทั่วไปขึ้นเองในการตัดสินคดี, ประมวลกฎหมายแพ่งออสเตรีย (ค.ศ. 1811) ซึ่งได้รับอิทธิพลของกฎหมายธรรมชาติอย่างมากกลับชี้แนะให้ผู้พิพากษาพิจารณาถึงหลักความยุติธรรมธรรมชาติ (Principles of Natural Justice) เมื่อพบกับปัญหากฎหมายบกพร่อง, ประมวลกฎหมายแพ่งสเปน (ค.ศ. 1888) ก็อ้างถึง

(72) พนัส ทัศนยานนท์, “ปรัชญากฎหมายธรรมชาติ”, (วารสารอักษร, ปีที่ 3 ฉบับที่ 33, 2523), หน้า 58 - 59

(73) Mary Ann Glendon, Michael W. Gordon, Christopher Osakwe, “Comparative Legal Traditions,” (West Publishing Co. 1982), PP. 245 - 250

เรื่อง “หลักกฎหมายทั่วไป” (ซึ่งคล้ายกับกร ณีอีตาเลีย), ประมวลกฎหมายแพ่งสวิส (ค.ศ. 1907) ยอมให้ศาลอ้างเรื่องกฎหมายจารีตประเพณี, ทฤษฎีกฎหมาย (Legal Doctrine) และขนบธรรมเนียมทางตุลาการ (Judicial Tradition) หรือในกรณีของเยอรมันก็ได้จำกัดให้ผู้พิพากษาเรียนวนอยู่แต่ด้วยทฤษฎีที่มีบัญญัติขึ้นเท่านั้น แต่กลับเน้นกรอบแห่งอำนาจหรือกรอบแห่งบรรทัดฐานการพิจารณาที่เรื่องระเบียบแห่งกฎหมาย (Legal Order) หรือความคิดทางกฎหมายอย่างเป็นทางการเป็นส่วนทั้งหมด (As a whole)⁽⁷⁴⁾

จริง ๆ แล้ว ในประเด็นเกี่ยวกับเรื่องความยุติธรรมตามกฎหมาย (Legal Justice) กับระบบประมวลกฎหมายนั้น ผู้เขียนจึงเห็นหนักไปในทางว่าไม่น่าจะสัมพันธ์กันใกล้ชิดนักดังมีผู้เคยเข้าใจ หลักความยุติธรรมตามกฎหมายดังกล่าวขึ้นอยู่กับหรือเกี่ยวข้องกับ “ปรัชญากฎหมาย” แบบปฏิฐานนิยมทางกฎหมาย มากกว่า “ระบบกฎหมาย” ไม่ว่าจะเป็นอย่างใด ๆ ความข้อนี้จะเห็นแจ้งได้หากพิจารณาข้อวิพากษ์วิจารณ์ต่อผลร้ายหรือความบกพร่องของการตีความหรือยึดมั่นแต่หลักความยุติธรรมตามกฎหมายภายใต้รัฐบาลเผด็จการบางประเทศ อาทิ กรณีกฎหมายของนาซีเยอรมันในสมัยสงครามโลกครั้งที่สองก็ดี หรือกรณีของแอฟริกาใต้ในปัจจุบันซึ่งมีกล่าวว่าเป็น “สังคมที่ไม่เป็นธรรมมากที่สุดในโลก” เนื่องจากยึดถือนโยบายกีดกันผิวดำ (Apartheid) และมีการออกกฎหมายไม่เป็นธรรมจำนวนมากเพื่อสนับสนุนนโยบายดังกล่าว⁽⁷⁵⁾ ในทั้งสองกรณีตัวอย่างนี้

(74) Ibid., PP. 128 - 132. ในประเด็นนี้ขอให้พิจารณาเปรียบเทียบกับบทวิเคราะห์ของท่านอาจารย์ ดร.ปรีดี เกษมทรัพย์ที่ว่า “...ยังมีความเข้าใจผิดอยู่ในวงการนักกฎหมายไทยโดยทั่วไปว่า ระบบกฎหมายซีวิลลอว์ที่แพร่หลายอยู่ในภาคพื้นยุโรปนั้นเป็นระบบกฎหมายลายลักษณ์อักษร จึงต้องถือตัวอักษรเป็นหลักและต้องตีความโดยเคร่งครัด ความเข้าใจที่ว่าต้องถือตัวอักษรของกฎหมายเป็นหลักนั้นถูกต้อง แต่ในการที่จะตีความโดยเคร่งครัดนั้นเป็นความเข้าใจที่คลาดเคลื่อน ถ้าหากการตีความโดยเคร่งครัดนั้นหมายถึงการทำความเข้าใจความหมายของกฎหมายโดยมองที่ตัวอักษรของกฎหมายเพียงประการเดียวโดยไม่ต้องคำนึงถึงความหมาย ความมุ่งหมายและเหตุผลของเรื่องของกฎหมายนั้น เพราะอันที่จริงแล้วการตีความกฎหมายนั้นมีความมุ่งหมายเพื่อให้ได้ผลสรุปสำหรับแก้ปัญหาข้อพิพาทอย่างเป็นธรรม.....” ความละเอียดเพิ่มเติมขอให้ดูใน ดร.ปรีดี เกษมทรัพย์, “หลักสุจริตคือหลักความซื่อสัตย์และความไว้วางใจ”, เอกสารอ่านประกอบวิชาซีวิลลอว์ และวิชาประวัติศาสตร์ (ภาค 1/2530), มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, หน้า 3 - 6

(75) ตัวอย่างกฎหมายไม่เป็นธรรมในแอฟริกาใต้ มีตั้งแต่ กฎหมายห้ามแต่งงานหรือมีความสัมพันธ์ทางเพศข้ามผิว (เพิกยกเลิกเมื่อปี 1985), กฎหมายสงวนอาชีพเฉพาะคนผิวขาวกฎหมายห้ามคนผิวดำเข้าร่วมสหภาพแรงงาน, กฎหมายสงวนดินแดนที่มั่งคั่งสมบูรณ์ที่สุดให้เฉพาะคนผิวขาว, กฎหมายทะเบียนประชากรซึ่งกำหนดให้ทุกคนขึ้นทะเบียนเป็นประชากรประเภทต่าง ๆ ตามเผ่าพันธุ์, กฎหมายแบ่งแยกการใช้ห้องน้ำ, รถไฟ, รถยนต์, ประตูทางเข้า, สิทธิการเข้าศึกษาต่อในมหาวิทยาลัย, กฎหมายเกี่ยวกับความมั่นคงของรัฐซึ่งสร้างขึ้นเพื่อจำกัดเสรีภาพและเพื่อปราบปรามคนผิวดำหรือคนผิวขาวที่รักความเป็นธรรมทั้งหลายหรือกฎหมายตัดสิทธิคนผิวดำในการเลือกตั้งหรือเป็นผู้แทนราษฎร เป็นต้น รายละเอียดเพิ่มเติมในส่วนนี้ (ทั้งในแง่กำเนิดและการเปลี่ยนแปลงกฎหมายที่ไม่เป็นธรรม ดังกล่าว) ขอให้ดู : Joe W. (“Chip”) Pitts II, “Judges in an Unjust Society : The Case of South Africa”, (Denver Journal of International Law and Policy, Vol. 15, No. 1, Summer 1986, PP. 52-58 สำหรับผู้สนใจบทบาทของผู้พิพากษาในแอฟริกาใต้ ขอให้ดู Raymond Suttner “The Judiciary : its Ideological Role in South Africa”, (International Journal of the Sociology of Law, vol. 14 no. 1, Feb. 1986), PP. 47 - 63

ต่างก็มีระบบกฎหมายที่ไม่เหมือนกันทีเดียว กล่าวคือ เยอรมันจัดเป็นประเทศที่ใช้ระบบประมวลกฎหมาย ส่วนแอฟริกาใต้ใช้ระบบผสมโดยมีระบบคอมมอนลอว์เป็นพื้นฐาน⁽⁷⁶⁾ ระบบกฎหมายในที่นี้จึงมิใช่โจทก์หรือจำเลยที่ (มีส่วน) ร่วมรับผิดชอบต่อความไม่เป็นธรรมของสังคมซึ่งส่วนหนึ่งอาจคิดเรื่องความยุติธรรมตามกฎหมายขึ้นปิดปากเสียงผู้คัดค้าน หากแต่ปรัชญากฎหมายแบบปฏิฐานนิยมต่างหากที่นักนิติศาสตร์สากลหลาย ๆ ท่านเห็นว่าเป็นเงื่อนไขหนึ่งที่น่าสนับสนุนหรือเกี่ยวข้องกับความบกพร่องของการใช้อำนาจอรัฐ⁽⁷⁷⁾

อย่างไรก็ตาม การวิพากษ์วิจารณ์คดีเรื่องความยุติธรรมตามกฎหมายข้างต้นนี้ ข้อสำคัญที่สุดขอให้เข้าใจว่าเป็นการวิจารณ์ความจำกัดหรือความบกพร่องของการยึดมั่นอยู่แต่เพียงความยุติธรรมดังกล่าว หากใช่เป็นการปฏิเสธความสำคัญ, การดำรงอยู่ หรือบทบาทในเชิงบวกของหลักความยุติธรรมตามกฎหมายซึ่งอุทิศตนให้ยอมรับในประสิทธิภาพ, ความชัดเจนแน่นอนหรือความศักดิ์สิทธิ์ของตัวบทกฎหมายซึ่งท้ายที่สุดย่อมมีความเป็นระเบียบเรียบร้อย (Order) ของสังคมเป็นผลลัพธ์แท้จริงแล้วการใช้หรือตีความกฎหมายโดยทั่วไปก็คงต้องยึดเอาตัวกฎหมายหรือคดีเรื่องความยุติธรรมตามกฎหมายเป็นหลักสำคัญ ภายใต้กรอบหรือหลักเกณฑ์การใช้กฎหมายตามที่เข้าใจกัน ปัญหาการอ้างอิงเรื่องความยุติธรรมตามอุดมคติหรือความยุติธรรมตามธรรมชาติจะปรากฏก็แต่ในคดีที่ยุ่ยากซับซ้อน (Hard Case) หรือในกรณีที่กฎหมายบกพร่องหรือปรากฏความไม่เป็นธรรมอย่างมาก ในสถานการณ์เช่นนี้เองที่เราจะเริ่มประจักษ์ว่าการบังคับใช้หรือตีความกฎหมายไม่เพียงแต่ต้องเข้าใจตัวบทกฎหมาย, ข้อเท็จจริงแห่งคดีและหลักเกณฑ์ของการใช้หรือตีความกฎหมายตามที่เข้าใจกันเท่านั้น⁽⁷⁸⁾ แต่ยังต้องเข้าใจถึงสิ่งที่เป็น “ปรัชญากฎหมาย” ซึ่งอยู่เบื้องหลังอีกชั้นหนึ่ง นอกจากนี้ยังต้องเข้าใจถึงอิทธิพลหรือผลกระทบซึ่งกันและกันระหว่างระบบกฎหมายและระบบการเมือง ซึ่งต่างมิได้ดำรงความชอบธรรมอยู่โดยอิสระ กล่าวในเชิงวิจารณ์แง่มุมนี้เองที่อาจทำให้หลาย ๆ คนรู้สึกไม่สนิทใจนักต่อทรรคนะในเชิงว่า

(76) ธาเนินทร์ กรีวิเชียร, “คำบรรยายกฎหมายเปรียบเทียบระหว่างกฎหมายไทยกับกฎหมายของประเทศแองโกลแซกซอน”, (คณะนิติศาสตร์, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2518), หน้า 4

(77) Joe W. (“Chip”) Pitts II, “Judges in an Unjust Society : The Case of South Africa”, Op.cit

(78) โดยทั่วไป การใช้กฎหมายแก่ข้อเท็จจริงมีหลักเกณฑ์สำคัญที่ต้องพิจารณาคือ 1. เป็นเรื่องอะไร 2. มีหลักเกณฑ์ของกฎหมายสำหรับเรื่องนั้นอย่างไร 3. ข้อเท็จจริงเข้าหลักเกณฑ์ของกฎหมายนั้น ๆ หรือไม่ 4. ถ้าข้อเท็จจริงเข้าหลักเกณฑ์ของกฎหมายแล้วได้ผลอย่างไร รายละเอียดในส่วนนี้ขอให้คุณ หยุด แสงอุทัย, “ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับกฎหมายทั่วไป”, (มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2518), หน้า 106 - 107

“การตีความในกฎหมายจะพึงกระทำต่อเมื่อมีข้อสงสัยในความหมายของกฎหมายเกิดขึ้น ถ้ากฎหมายชัดเจนอยู่แล้วก็ไม่ต้องตีความ แม้ว่าผู้ใช้กฎหมายจะรู้สึกว่าการนำกฎหมายไปใช้บังคับแก่คดีเรื่องนั้น ๆ จะไม่ยุติธรรม เพราะอะไรจะยุติธรรมหรือไม่นั้นเป็นความคิดเห็นของมนุษย์แต่ละคน ซึ่งอาจคิดเห็นไปได้แตกต่างกันตามโลกทรรศนะของบุคคลแต่ละคน แต่กฎหมายต้องแน่นอนเมื่อบัญญัติไปแล้วก็ต้องยุติ เป็นหน้าที่ของผู้บัญญัติกฎหมายต่างหากที่จะคอยแก้ไขกฎหมายเพื่อให้เกิดความยุติธรรมอยู่เสมอ แต่ถ้าศาลยุติธรรมไม่ยอมใช้กฎหมายที่ศาลรู้สึกว่าจะเมื่อใช้ไปแล้วจะเกิดความไม่ยุติธรรมเฉพาะเรื่อง ก็เท่ากับ ศาลยุติธรรมทำหน้าที่นิติบัญญัติไปในตัวด้วย คือเป็นผู้ยกเลิกกฎหมายแล้วบัญญัติกฎหมายขึ้นใหม่เฉพาะคดีนั้นเอาเองตามชอบใจ ซึ่งผิดหลักเกณฑ์และเจตนารมณ์ของรัฐธรรมนูญที่แยกอำนาจออกเป็นนิติบัญญัติ บริหาร และตุลาการ และการที่รัฐธรรมนูญบัญญัติให้ศาลเป็นอิสระในการพิจารณาพิพากษาคดี ก็เพราะคาดหวังว่าศาลจะยอมตนอยู่ใต้บังคับแห่งกฎหมายโดยเคร่งครัด...”⁽⁷⁹⁾

ทรรศนะข้างต้นนี้ มองในแง่เป็นหลักทั่วไปก็ไม่น่าจะมีสิ่งใดบกพร่อง แต่หากพิจารณาในแง่ หลักเบ็ดเสร็จสมบูรณ์แล้ว ผู้เขียนเห็นว่าน่าจะมีข้อสงสัยขึ้นได้ในคดีซับซ้อนหรือเมื่อปรากฏกฎหมายไม่เป็นธรรมอย่างชัดเจน แน่ละว่าโดยหลักการศาลยุติธรรมย่อมมิใช่องค์กรฝ่ายนิติบัญญัติ แต่การยืนยันหลักการแยกอำนาจอย่างเคร่งครัดเด็ดขาดขึ้นปิดปากนั้นดูเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้องเช่นกัน เนื่องจากจริง ๆ แล้วหลักการแบ่งแยกอำนาจมิใช่เป็นทฤษฎีหรือหลักกฎหมายแต่ประการใด และมีใช่เป็นกฎเกณฑ์ตายตัวทางปรัชญาการเมืองเช่นกัน หากจัดได้เป็น “ศิลปทางรัฐศาสตร์หรือศิลปทางการเมือง” และเป็นหลักเกณฑ์ (Maxim) ที่ตั้งอยู่บนรากฐานของประสบการณ์ในแต่ละสังคมซึ่งอาจมีการปรับปรุงหลักการแบ่งแยกอำนาจให้สอดคล้องกับเงื่อนไขต่าง ๆ ได้ เพื่อวัตถุประสงค์มิให้องค์กรใดองค์กรหนึ่งของรัฐมีอำนาจมากเกินไปจนเกิดการผูกขาดอำนาจ⁽⁸⁰⁾

เมื่อพิจารณาถึงธรรมชาติและจุดมุ่งหมายของหลักการแบ่งแยกอำนาจดังนี้แล้ว ในบางสถานการณ์ (หรือในบางบริบทของสังคมหนึ่ง ๆ) บทบาทของผู้พิพากษาจึงอาจปรากฏในลักษณะเกินเลยจากการเป็น “กระบอกเสียงของฝ่ายนิติบัญญัติหรือเครื่องจักรที่จะทำให้อำนาจกฎหมายมีผล

(79) หลุยส์ แสงอุทัย, “ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับกฎหมายทั่วไป”, เฝ้าอ้าง, หน้า 109 - 110

(80) ออมร จันทร์สมบูรณ์, “กฎหมายปกครอง”, (มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2530), หน้า 66

ใช้บังคับเท่านั้น⁽⁸¹⁾ โดยอาจเป็นผู้เสริมปรุงแต่งกฎหมายให้มีผลใช้บังคับที่ถูกต้องงตรงตามมากขึ้น โดยที่บทบาทในส่วนนี้อาจเป็นการ “ข้ามพรมแดน” แห่งอำนาจหน้าที่ปกติไปเป็นผู้สร้างกฎเกณฑ์ ขึ้นมาก็ได้⁽⁸²⁾ ซึ่งแน่นอนว่า บทบาทเช่นนี้ย่อมปรากฏเฉพาะในบางเวลาบางสถานที่และในบาง โอกาสที่มีความจำเป็นจริงๆ เท่านั้น ดังอาทิในกรณีของแอฟริกาใต้ซึ่งอาจอ้างอิงขึ้นเป็นอนุทรรณ สนับสนุนได้ คำที่แอฟริกาใต้มีระบบการปกครองแบบเผด็จการโดยคนผิวขาวกลุ่มน้อย เป็น ประเทศที่ยึดหลักอำนาจสูงสุดของรัฐสภา (Parliamentary Sovereignty) ขณะเดียวกันก็คัดกัน สิทธิทางการเมืองหรือการเลือกตั้งของคนผิวดำ เหตุนี้เองทำให้รัฐสภาแอฟริกาใต้สามารถออก กฎหมายที่ไม่เป็นธรรมจำนวนมากที่รอนสิทธิเสรีภาพคนผิวดำส่วนใหญ่ ภายใต้บริบท (Context) ของสังคมเช่นนี้ย่อมอธิบายได้ชัดเจนว่าการยืนยันความเคร่งครัดในหลักการแบ่งแยกอำนาจจาก ฝ่ายตุลาการจึงจะเป็นการกระทำที่ขัดแย้งกับวัตถุประสงค์พื้นฐานของหลักการแบ่งแยกอำนาจ นับเป็นความไม่เข้าใจถึงเจตนารมณ์เบื้องหลังหลักการดังกล่าว อีกทั้งเป็นการละเลยต่อเรื่อง สังคมวิทยาการเมือง (Political Sociology) ในกฎหมายจนนำไปสู่การปล่อยให้หลักคิดทางรัฐศาสตร์ ครอบงำหลักคิดทางนิติศาสตร์โดยสิ้นเชิง นำคิดต่อว่าในสถานการณ์ดังนี้ฝ่ายตุลาการหรือผู้รักษา ความยุติธรรมคงมีทางเลือกอยู่หลายประการเมื่อต้องเผชิญกับการต้องตัดสินคดีโดยกฎหมายที่ เลว (Bad Law) หรือไม่ยุติธรรม อาทิ การยอมรับและปรับใช้กฎหมายนั้น ๆ อย่างว่านอนสอน ง่าย (“ยอมตนอยู่ใต้บังคับแห่งกฎหมายโดยเคร่งครัด”), การปฏิเสธที่จะทำหน้าที่ด้วยการลาออก (Resignation) หรือถอนตัว, การคัดค้านหรือต่อแย้งต่อกฎหมายที่ไม่เป็นธรรมนั้น ๆ (Protest or Civil Disobedience), การปรับใช้มโนธรรมสำนึกตัดสินคดีอย่างเป็นทางการ (Judicial Lie) หรือการ ใช้วิธีตีความกฎหมายนั้นในลักษณะของการบัญญัติกฎหมายขึ้นใหม่ (Law-making Role of the Judge) เพื่อความยุติธรรมอันแท้จริง⁽⁸³⁾ และดูเหมือนว่าทางเลือกประการสุดท้ายนี้เองที่มีลักษณะ

(81) บทบาทหน้าที่ของผู้พิพากษาดังกล่าวเป็นไปตามทฤษฎีคลาสสิก (Classical Theory) ของมองเตสกีเอร์ (Montesquieu) ในอีกด้านหนึ่งก็มีทฤษฎีของสำนัก “นักคิดเสรีทางกฎหมาย” (Legal Freethinkers) ซึ่งเสนอว่าผู้พิพากษาต้องมีอิสระในการใช้กฎหมายลายลักษณ์อักษรตามความพอใจและสามารถขัดคัดตัดสินคดีได้โดยอาศัยความรู้สึกลึกซึ้งชอบชั่วดีที่มีอยู่ในใจส่วนตัวของตน ดู Ivy William, “Interpretation of Law” (Chapter 3), อนันต์ จันทร์โอภากร (แปล) ใน ปรีดี เกษมทรัพย์ (ผู้รวบรวม), “การใช้และการตีความกฎหมาย”, (โครงการปริญญาโท, คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2526), หน้า 87

(82) ดู ชัยวัฒน์ วงศ์วิมลศานต์ (ผู้แปล), “กฎหมายปกครอง : พื้นฐานทางปรัชญา”, (วารสารกฎหมายปกครอง เล่มที่ 2 ตอน 2 (สิงหาคม), 2526), หน้า 48 - 9

(83) ดูรายละเอียดของเหตุผลรวมทั้งจุดอ่อนในทางเลือกต่าง ๆ ของผู้พิพากษาเบื้องต้นกฎหมายหรือระบบกฎหมายที่ไม่เป็นธรรม ใน Joe W. (“Chip”) Pitts II, “Judges in an Unjust Society : The Case of South Africa”, Op.cit., PP. 84 - 93

ชอบธรรมมากที่สุดประการหนึ่ง และอาจนับเป็นมรรควิธีแก้ไขปัญหาซึ่งเป็นตัวของตัวเองแบบนิติศาสตร์มากกว่ารัฐศาสตร์ซึ่งเน้นเรื่องความยุติธรรมตามเนื้อหามากกว่าความยุติธรรมตามกฎหมายหรือความยุติธรรมตามแบบพิธี

ความยุติธรรมตามแบบพิธีและความยุติธรรมตามเนื้อหา (Formal Justice & Substantial Justice)

จากคำที่ความยุติธรรมตามกฎหมายเป็นแนวคิดที่ปรากฏข้อจำกัดของความแข็งกระด้างยึดเอาแต่กฎหมายเป็นเกณฑ์วินิจฉัย โดยไม่เปิดช่องให้บุคคลพิจารณาถึงสาระ, ข้อเท็จจริงหรือหลักการเกี่ยวกับความเป็นธรรมอื่น ๆ นอกเหนือจากกฎหมาย ในระยะหลัง ๆ โดยเฉพาะเมื่อเกิดปัญหาเรื่องความไม่เพียงพอในตัวเนื้อหาของกฎหมายในการอุดหนุนเกื้อกูลความยุติธรรมอันแท้จริงแก่สังคม ความยุติธรรมตามกฎหมายจึงมักถูกแทนคำว่าเสมอเพียงความยุติธรรมตามแบบพิธีหรือความยุติธรรมโดยรูปแบบ (Formal Justice) ซึ่งมีลักษณะตรงกันข้ามกับความยุติธรรมตามเนื้อหาหรือความยุติธรรมในสาระ (Substantial / Concrete Justice)⁽⁸⁴⁾

หากอธิบายความให้ละเอียดขึ้น ความยุติธรรมโดยรูปแบบเน้นในหลักการที่เรียกร่องให้คดีที่เหมือนกันต้องได้รับการปฏิบัติหรือวินิจฉัยเช่นเดียวกัน (Like shall be treated alike) หรือหลักความเสมอภาคในการถือปฏิบัติ (Equality of Treatment) ซึ่งหมายความว่า การบังคับใช้กฎหมายต้องเป็นไปอย่างไม่มีอคติหรือความลำเอียง (Impartially) หรือไม่มีการเลือกปฏิบัติต่อคนรวยหรือคนจน ต่อคนแข็งแรงหรือคนอ่อนแอ กล่าวอีกนัยหนึ่งความยุติธรรมโดยรูปแบบจะเน้นความสำคัญของกระบวนการปรับใช้กฎหมายอย่างเป็นธรรมเหนือสิ่งอื่นใด และลักษณะเช่นนี้ทำให้เราอาจเรียกความยุติธรรมโดยรูปแบบใหม่ว่าเป็น “ความยุติธรรมเชิงกระบวนการ” (Procedural Justice)

แต่ในอีกด้านตรงข้าม ความยุติธรรมตามเนื้อหากลับเรียกร่องให้พิจารณากันที่ความชอบธรรมของ “...เนื้อหาสาระ” ที่เป็นจริงของกฎเกณฑ์ที่เป็นกฎหมายต่าง ๆ รวมทั้งผลลัพธ์ที่มุ่งหวังให้เกิดขึ้นมิใช่เพียงเพ่งแต่ความเป็นธรรมในเรื่องกระบวนการปรับใช้กฎหมายดังกล่าว ในแง่นี้เองที่ความยุติธรรมตามเนื้อหาจะเรียกร่องให้กำหนดเนื้อหาของสาระของกฎหมายให้สอดคล้องกับหลักคุณค่าพื้นฐานของสังคมหรือมาตรฐานของความถูกต้อง, ความยุติธรรมซึ่งเหมาะสมกับยุคสมัยและประโยชน์สุขของส่วนรวม

ถึงแม้ว่านิยามของความยุติธรรมสองแบบข้างต้นนี้จะมีลักษณะแตกต่างกันตามที่ปรากฏในงานเขียนหลาย ๆ ชิ้น สมควรเข้าใจเพิ่มเติมด้วยว่าแนวคิดเรื่องคู่ความแตกต่าง (Dichotomy)

(84) See C. Perelman, “The Idea of Justice and the Problem of Argument” (1963), PP. 15 - 17, cited in Lord Lloyd of Hampstead, “Introduction to Jurisprudence”, Op.cit., P. 94

ดังกล่าวก็มีผู้โต้แย้งเช่นกัน⁽⁸⁵⁾ โดยเห็นว่าเป็นความผิดพลาดในการกำหนดความแตกต่างเช่นนั้นขึ้น เนื่องจากสิ่งที่เรียกว่าความยุติธรรมตามแบบพิธีหรือความยุติธรรมเชิงกระบวนการนั้น แท้ที่จริงเป็นสิ่งที่มีความกำเนิด (Derivation) และสามารถสรุปรูปแบบขึ้นได้ (Reducible) จากความยุติธรรมตามเนื้อหา และหากมันมีได้กำเนิดขึ้นตามนี้ก็หาใช่เป็นเรื่อง “ความยุติธรรม” (ในความหมายที่เคร่งครัด) แต่อย่างใดเลย นำสังเกตว่าทฤษฎีเช่นนี้ถือเอาความยุติธรรมตามเนื้อหาเป็นแม่บทใหญ่อันเดียว แบบพิธีหรือกระบวนการตามกฎหมายซึ่งได้รับการพิจารณาว่าเป็นหลักแห่งความยุติธรรมก็เนื่องจากมันถูกสร้างขึ้นภายใต้กรอบความยุติธรรมตามเนื้อหาจนทำให้เกิดแนวโน้มหรือทำให้เชื่อว่าจะนำไปสู่การสร้างผลลัพธ์ที่ยุติธรรม (ในเนื้อหา) จากตรรกะเช่นนี้แบบพิธีหรือกระบวนการซึ่งเป็นกฎเกณฑ์ใด ๆ ที่ไร้เป้าหมายในผลลัพธ์ซึ่งอยู่ในปริมนทลของ “ความยุติธรรม” ย่อมไม่ถือว่าเป็นความยุติธรรมไม่ว่าในรูปแบบใด ดังตัวอย่างของเรื่องการพนัน ซึ่งมีกฎเกณฑ์ทั่วไปกติกากฎหรือกระบวนการเพื่อความเที่ยงธรรมในการเล่นการพนัน กฎเกณฑ์หรือกระบวนการเพื่อความเที่ยงธรรมดังกล่าวย่อมไม่ถือว่าเป็นเรื่องความยุติธรรมในเชิงกระบวนการ⁽⁸⁶⁾ เนื่องจากเราไม่อาจค้นพบสิ่งที่เป็นมาตรฐานของ “ผลลัพธ์ที่ยุติธรรม” ได้ กล่าวอีกนัยก็คือการพนันมิใช่เรื่องที่เกี่ยวข้องกับคุณธรรมความยุติธรรมตามที่เข้าใจกัน (Justice properly so called) แต่อย่างใดโดยเฉพาะอย่างยิ่งมันไม่เกี่ยวข้องกับการแบ่งปันปันส่วนผลประโยชน์ที่ยุติธรรมใด ๆ เมื่อพิจารณาจาก “ผลลัพธ์” ภายหลังจากการเล่น

แนวความคิดใหม่ข้างต้นนี้ เราคงต้องยอมรับว่าเป็นความพยายามทางวิชาการที่น่าสนใจยิ่งเนื่องจากเท่ากับเป็นการยืนยันว่าสิ่งซึ่งถือเป็น “ความยุติธรรมในเชิงกระบวนการ”, “ความยุติธรรมในแบบพิธี” หรือ “ความยุติธรรมตามกฎหมาย” นั้นจะต้องเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับ “ความยุติธรรมในเนื้อหา” เสมอ ขณะเดียวกันก็นับเป็นความพยายามที่จะลบล้างความเชื่อทั่วไปที่ว่า “สิ่งที่ถูกต้องตามกฎหมายนั้น สิ่งนั้นไม่จำเป็นต้องยุติธรรมเสมอไป”⁽⁸⁷⁾

(85) Wojciech Sadurski, “Social Justice and Legal Justice”, (Law and Philosophy, vol. 3, No. 3, December 1984), PP. 346 - 354

(86) ข้อสรุปเช่นนี้ต่างกับความเห็นของ จอห์น รอลส์ (Rawls) ซึ่งถือเอากรณีของการพนันขึ้นต่อเป็นตัวอย่างอธิบายขยายเรื่อง “ความยุติธรรมในเชิงกระบวนการล้วน ๆ” (Pure procedural justice) Wojciech Sadurski, Ibid., P. 346

(87) ดู หยุต แสงอุทัย “ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับกฎหมายทั่วไป” อ้างแล้ว, หน้า 93

ประเด็นเกี่ยวกับความจำเป็นในเอกภาพของ “ความยุติธรรมในเชิงกระบวนการ” กับ “ความยุติธรรมในเนื้อหา” นับเป็นข้อสรุปที่น่าจะใช้เป็นบรรทัดฐานยุติปัญหาทั้งทางทฤษฎีและทางปฏิบัติ ซึ่งมักมีผู้กล่าวอ้างเกี่ยวกับความขัดแย้งของความยุติธรรมสองประเภทดังกล่าว ตัวอย่างค่อนข้างล่าสุด ก็ปรากฏในกรณีของประเทศจีน ดังมีการวิจารณ์ว่า รัฐบาลจีนมีแนวโน้มแต่จะยึดถือเรื่อง “ความยุติธรรมในเนื้อหา” ขณะที่ยังคงทอดทิ้งไม่ให้ความสำคัญต่อ “ความยุติธรรมในเชิงกระบวนการ” ดู Frankie Fook-Lun Leung, “Some Observations on Socialist Legality of the People’s Republic of China”, (California Western International Law Journal, Vol. 17, 1987), P. 114

แม้ว่าแนวการตีความเช่นนี้จะต่างจากแนวคิดเดิมซึ่งแยกความเป็นชั่วตรงข้ามของความยุติธรรมเชิงกระบวนการหรือรูปแบบและความยุติธรรมตามเนื้อหาออกจากกัน แต่กระนั้นลึก ๆ ลงแล้วก็มีจุดร่วมทางความคิดเช่นกัน เนื่องจากในทรรคนะของผู้สนับสนุนความยุติธรรมตามเนื้อหาต่างเห็นพ้องกันว่าลำพังการยึดแต่ความยุติธรรมโดยรูปแบบย่อมไม่สามารถสร้างคำตอบที่ยุติธรรมหรือแก้ไขปัญหาสังคมได้เสมอไป ยกตัวอย่างเช่น กฎหมายยอมรับการมีทาสในสมัยโรมัน ในระหว่างทาสด้วยกันหากทาสทุกคนได้รับการปฏิบัติอย่างเสมอภาคและเป็นกลางจากศาล เช่นนี้ก็ย่อมถือว่าได้รับความยุติธรรม (โดยรูปแบบ) แล้ว ทั้ง ๆ ที่เนื้อหาของสาระของกฎหมายดังกล่าวมีความอยุติธรรมบรรจุอยู่ และกรณีนี้ก็คล้าย ๆ กับปัญหาการเหยียดผิวในแอฟริกาใต้ปัจจุบัน ซึ่งย่อมถือว่าบรรลุมাত্রฐานของความยุติธรรมโดยรูปแบบแล้ว เมื่อคนผิวขาวทุกคนจะได้รับความเสมอภาคต่อหน้ากฎหมาย (ที่ได้เปรียบ) ขณะเดียวกับที่คนผิวดำทุกคนก็ได้รับการปฏิบัติจากกฎหมาย (ที่เสียเปรียบ) อย่างเสมอภาคเช่นกัน

ในแง่นี้คงเห็นได้ชัดว่าในหลาย ๆ กรณีเพียงแค่การยืนยันหลักความเสมอภาคของบุคคลต่อหน้ากฎหมายย่อมเป็นอันไม่เพียงพอ แต่ต้องถามต่อว่ากฎหมายนั้นมีเนื้อหาสาระที่ชอบธรรมแค่ไหนเพียงใด และคำถามส่วนนี้เองที่เป็นหน้าที่ซึ่งนักคิด “ฝ่ายความยุติธรรมตามเนื้อหา” พยายามให้คำตอบด้วยการแสวงหาจากกรอบของสิ่งที่ถือว่าเป็น “หลักคุณค่าพื้นฐานของสังคม” ในปริမ်ณฑลของคุณธรรมเรื่อง “ความยุติธรรม” ซึ่งเกี่ยวข้องกับ การแบ่งปันส่วนสิทธิและหน้าที่ต่าง ๆ ในสังคม

อย่างไรก็ดีคำตอบของสิ่งซึ่งถือว่าเป็นหลักคุณค่าพื้นฐานของสังคมก็เป็นปัญหาใหญ่ของเรื่องความยุติธรรมตามเนื้อหา โดยเฉพาะเมื่อจำเป็นต้องแสวงหากรอบร่วมจากแง่มุมระดับมหภาคของสังคมอันเท่ากับเป็นการขยายของเขตความยุติธรรมตามเนื้อหา (เฉพาะเรื่อง) เป็น “ความยุติธรรมทางสังคม” (Social Justice)

เมื่อมาถึงจุดนี้ ในเบื้องต้นคงต้องยอมรับต่อว่าคำตอบของปัญหานี้คงไม่มีเพียงหนึ่งเดียว เป็นคำตอบซึ่งอาจมีการโต้แย้งกันได้ (Arguable) โดยอาจแปรไปตามกาลเวลา, สถานที่, ระบบคิดซึ่งเป็นที่ยอมรับกันทั่วไปในแต่ละสังคมหรืออาจแปรเปลี่ยนไปตามกรอบความคิด ความเชื่อในปรัชญา, อุดมการณ์ทางสังคมหรือการเมืองของแต่ละคน ตัวอย่างเช่นบางคนอาจยึดถือเอาหลักอรรถประโยชน์ (Utilitarianism)⁽⁸⁸⁾ เป็นหลักคุณค่าสูงสุด โดยเชื่อใน “ผลลัพธ์”

(88) โดยนิยามทั่วไป อรรถประโยชน์เป็นขบวนการคิดเพื่อการปฏิรูปกฎหมายการเมืองและสังคมซึ่งเฟื่องฟูในช่วงต้นของคริสต์ศตวรรษที่ 19 อรรถประโยชน์ประกอบด้วยหลักการสำคัญ 2 ประการคือ 1. หลักการถือความสำคัญของผลลัพธ์การกระทำ (Consequentialist Principle) เป็นตัวตัดสินความถูกต้อง 2. หลักสุขนิยม (Hedonist Principle) ซึ่งถือว่าสิ่งที่ดีคือสิ่งที่ในตัวของมันเองเป็นความสุข

ดู Anthony Quinton, “Utilitarian Ethics”, (Macmillan, London, 1973), P. 1

ของสิ่งซึ่งจะนำมาซึ่ง “ความสุข” มากที่สุดแก่คนมากที่สุดก็คือแก่นสำคัญของความยุติธรรม ขณะที่หลาย ๆ คนอาจคร่ำครวญในจริยธรรมของคานท์ (Kant) ซึ่งเน้นคุณค่าอันเสมอเหมือนกันของมนุษย์ทุกคน ที่ไม่อาจถูกเพื่อนมนุษย์ด้วยกันใช้เป็นเครื่องมือเพื่อการอันใด ในแง่นี้อิสระเสรีภาพย่อมได้รับการเน้นย้ำความสำคัญซึ่งไม่อาจถูกแลกได้ด้วยเหตุผลทางเศรษฐกิจ เสรีภาพอาจถูกจำกัดได้ก็เพียงเพื่อยับยั้งมิให้มีการละเมิดเสรีภาพเท่านั้น⁽⁸⁹⁾ ซึ่งแน่นอนว่า หลักคุณค่าพื้นฐานของความยุติธรรมจากมุมมองนี้ย่อมวางอยู่ที่เรื่องเสรีภาพเป็นสำคัญ และเป็นที่น่าทึ่งกันว่าหลักคุณค่านี้มักถูกมองว่าเป็นข้อตรงข้ามของอีกหลักคุณค่าหนึ่งกล่าวคือ ความเสมอภาค ซึ่งเป็นหลักพื้นฐานของความยุติธรรมอีกประการหนึ่งเช่นกัน

จากการพิจารณาปัญหาเรื่องความยุติธรรมตามเนื้อหาในลักษณะที่เคลื่อนไหวเชื่อมโยงกับเหตุปัจจัยด้านตัวบุคคล, สภาพสังคมหรืออุดมการณ์ความคิดต่าง ๆ นี้ เองที่ช่วยย้าให้เราเข้าใจถึงธรรมชาติอันเคลื่อนไหว (Relative) หรือปลุกเร้าความรู้สึก (Emotive) ของความยุติธรรม⁽⁹⁰⁾ รวมทั้งเข้าใจถึงความแตกต่างของการตีความหมายสิ่งซึ่งถือเป็นแก่นของความยุติธรรมจากฝ่ายต่าง ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการตีความหมายหรือเนื้อหาของความยุติธรรมในเชิงสังคมปัจจุบันซึ่งเป็นไปในลักษณะเชื่อมโยงกับระบบการปกครอง, ปรัชญาทางสังคมหรือแนวคิดทางสังคมการเมือง

ความยุติธรรมทางสังคม (Social Justice)

ความจริงข้อเขียนชิ้นนี้ได้มีการพูดถึงเรื่องความยุติธรรมทางสังคมมาประปรายโดยตลอด แต่ก็เป็นส่วนน้อยนิดอย่างยิ่งเมื่อเปรียบเทียบกับกรณีการตีตัวในวงการนิติปรัชญาหรือการเมืองสากลปัจจุบันซึ่งยึดเอาปัญหาความยุติธรรมทางสังคมเป็นหนึ่งในหัวใจหลักของการถกเถียง

เมื่อมองในแง่ถ้อยคำหรือชื่อเรียก อาจกล่าวได้ว่ารูปศัพท์ของคำว่า “ความยุติธรรมทางสังคม” มีความหมายเดียวกันกับคำว่า ความยุติธรรมในการแบ่งปันปันส่วน (Distributive Justice)

(89) ดู N.E. Simmonds, “Central Issues in Jurisprudence”, (London, Sweet & Maxwell, 1986), P. 25

(90) Eugene Kamenka, “What is Justice”, Op.cit., P. 24

หรือบางคราวก็มีการเรียกว่า “ความยุติธรรมทางเศรษฐกิจ” (Economic Justice)⁽⁹¹⁾ นอกจากนี้ ปัญหาเรื่องความยุติธรรมทางสังคมคงมีที่คล้ายกับปัญหาความยุติธรรมโดยทั่วไปกล่าวคือ เป็นผลสัมพันธ์ (Interplay) ของความอดอยากขาดแคลน (Scarcity) และการได้รับสิทธิเรียกร้อง ในปัจจัยจำเป็นแห่งชีวิตที่ไม่เท่าเทียมกัน

กล่าวในแง่บทบาทหน้าที่ ความยุติธรรมทางสังคมเกี่ยวข้องโดยตรงกับวิถีทางจำแนก หรือแบ่งปันสิ่งซึ่งถือว่าเป็นทรัพย์สินหรือสิ่งอันมีคุณค่าในสังคม (Social Goods) ให้แก่สมาชิกของ สังคมอย่างถูกต้องเหมาะสมหรืออย่างเป็นธรรมนั่นเองกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือเป็นเรื่องเกี่ยวข้อง กับการแบ่งปันปันส่วนผลประโยชน์และภาระหน้าที่ (Burdens) ของสมาชิกทั่วทั้งสังคม ซึ่งเป็น ผลลัพธ์จากสถาบันทางสังคมอันสำคัญ (Major Social Institutions) อาทิระบบทรัพย์สินหรือ เศรษฐกิจหรือการจัดองค์การสาธารณะ (Public Organization) เป็นต้น⁽⁹²⁾ ทั้งนี้โดยมีจุดมุ่งหมาย สำคัญที่สุดในการสร้างสรรค์และคงไว้ซึ่งความสมานฉันท์กลมกลืนของสังคมโดยทั้งหมด

(91) Friedrich A. Hayek, “Law, Legislation and Liberty” (vol. 2) (Routledge & Kegan Paul, London, 1976), PP. 62 - 3

นอกจากนี้ ขอให้ดูเพิ่มเติมเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างคำว่า ความยุติธรรม, ความยุติธรรมในสังคม, ความยุติธรรม ในการแบ่งปันปันส่วน, ความยุติธรรมทางเศรษฐกิจได้ใน John Arthur & William H. Shaw, (ed.) “Justice and Economic Distribution”, (Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1978), P. 5

อย่างไรก็ดี ประเด็นเรื่องความเป็นหนึ่งเดียวกันในความหมายของคำว่า “ความยุติธรรมทางสังคม” และ “ความยุติธรรม ในการแบ่งปันปันส่วน” นี้มีผู้ไม่สนใจเห็นด้วยเช่นกัน ดังตัวอย่างกรณีนิโคลาส เรสเชอร์ (Nicholas Rescher) ซึ่งเห็นว่า “ความ ยุติธรรมทางสังคม” เป็นคำที่มีความหมายกว้างกว่า “ความยุติธรรมในการแบ่งปันปันส่วน” โดยเขาจำกัดขอบเขตของความยุติธรรม ในการแบ่งปันปันส่วนเฉพาะเพียงในส่วน “มิติทางเศรษฐกิจ” (Economic Dimension) ของ “ความยุติธรรมทางสังคม” เท่านั้น (Nicholas Rescher, “Distributive Justice”, (The Bobbs-Merrill Company, Inc., Indianapolis, 1966), P. 5) ข้อโต้แย้ง ดังนี้ว่าไปแล้วก็เถียงกันได้ไม่จบสิ้น กระนั้นก็ดีเมื่อเราหันกลับมาพิจารณาบทบาทของคำว่า “ความยุติธรรม” ล้วน ๆ เราคง ประจักษ์แจ้งได้ถึงโครงสร้างซึ่งมีหลายมิติในหลักคุณธรรมนี้ ซึ่งคาบเกี่ยวอย่างลึกซึ้งกับหลักคุณค่าทางศีลธรรม (Moral Value) อื่น ๆ เช่น ความเสมอภาค, เสรีภาพหรืออิสระภาคของบุคคล แน่แน่นอนว่า ความยุติธรรมเป็นเพียงคุณธรรมประการหนึ่งของ ศีลธรรมทั้งระบบและย่อมเป็นการไม่ถูกต้องในการขยายสาระหรือบทบาทของความยุติธรรมสู่ปัญหาทางศีลธรรมทั้งหมดแต่ ขณะเดียวกัน ก็น่าจะเป็นความผิดพลาดบกพร่องเช่นกันในการจำกัดบทบาทหน้าที่ของความยุติธรรมเฉพาะเพียงที่มีปัญหา ด้านวัตถุหรือเศรษฐกิจเท่านั้น เมื่อครั้งที่อริสโตเติลกำหนดให้ “เกียรติยศชื่อเสียง” (Honor) เป็นหนึ่งใน “ทรัพย์สินสมบัติสาธารณะ” (Public Assets) ซึ่งเป็นสาระสำคัญของ “ความยุติธรรมในการแบ่งปันปันส่วน” ในแบบฉบับของเขา อริสโตเติลคงต้องประจักษ์ ในประเด็นเกี่ยวกับบทบาทหน้าที่ของความยุติธรรมอย่างดีแน่นอน

(92) David Miller, “Social Justice”, (Clarendon Press, Oxford 1979), P. 22

ในเรื่องการจัดสรรผลประโยชน์นี้ สมควรกล่าวเพิ่มเติมต่อว่า สิ่งอันมีคุณค่าในสังคมทั้งหลาย ซึ่งเป็นวัตถุแห่งการแบ่งปันปันส่วนนี้ หาใช่จำกัดอยู่เฉพาะสิ่งที่มีคุณค่าทางวัตถุเช่น ความมั่งคั่ง, ทรัพย์สินหรือรายได้ตามความเข้าใจของคนส่วนใหญ่เท่านั้นไม่ แต่หากยังอาจหมายรวมถึงผลประโยชน์ซึ่งเป็นนามธรรม (Intangible benefits) ด้วย อาทิ สุข, การได้รับความพึงพอใจในสิ่งที่ต้องการ (Want-satisfaction), การได้รับการศึกษา เป็นต้น⁽⁹³⁾ และในแง่นี้ จอห์น รอลส์ (John Rawls) ก็ได้กล่าวไว้คล้ายคลึงกันว่า นอกจากรายได้และความมั่งคั่งสมบูรณ์ (Wealth) แล้ว อิสรภาพ, โอกาสและสิ่งอันเป็นรากฐานของการเคารพนับถือตัวเอง (The base of self-respect) ก็นับได้ว่าเป็นสิ่งอันมีคุณค่าในสังคมซึ่งเป็นวัตถุอันควรแก่การแบ่งปันในสังคมอย่างเป็นธรรม กล่าวคือต้องเป็นไปอย่างเสมอภาค เว้นแต่การแบ่งปันปันส่วนใด ๆ อย่าง “ไม่เสมอภาค” ในสิ่งดังกล่าวนี้จะนำไปเพื่อผลประโยชน์ของคนทุกคน (Unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone's advantage)⁽⁹⁴⁾

มาตรว่าเรื่องวัตถุแห่งการแบ่งปันปันส่วนจะเป็นประเด็นหนึ่งในเรื่องความยุติธรรมทางสังคมแต่ก็คงไม่เป็นประเด็นสำคัญเท่าเรื่องสาระหรือหลักการ (Principles) ของความยุติธรรมทางสังคม

โดยทฤษฎีแล้ว หลักความยุติธรรมทางสังคมจะวางอยู่ที่การปฏิบัติ (ให้, แบ่งปันปันส่วนหรือตอบแทน) ต่อบุคคลตามหลักเกณฑ์หรือสิ่งซึ่งถือว่าเป็นฐานแห่งความถูกต้องเหมาะสม ซึ่งอาจถูกกำหนดสูตรขึ้นได้หลายอย่างตามหลักเกณฑ์ต่าง ๆ ที่นักคิดหรือนักปรัชญาแต่ละคนจะเห็นชอบ ดังตัวอย่าง การแบ่งปันปันส่วนประโยชน์หรือสิ่งอันมีคุณค่าในสังคมตาม “คุณค่า” (Worth) (ซึ่งรวมถึงคุณธรรม, ความสามารถ) ของบุคคล การแบ่งฯ โดยยึดหลักความจำเป็น

(93) Ibid., P. 19

(94) John Rawls, "A Theory of Justice". Op.cit., P. 62

ในการตีความหมายของนักคิดท่านอื่น ความยุติธรรมในการแบ่งปันปันส่วนหรือความยุติธรรมทางสังคม จะเกี่ยวข้องกับ การแบ่งปันปันส่วนวัตถุอันพึงปรารถนาในสังคม 4 จำพวก คือ 1. สิ่งอันมีค่าทางเศรษฐกิจ (Economic Goods) 2. โอกาสแห่งการพัฒนา (Opportunities for development) 3. สิ่งอันมีค่าทางการเมือง (Political Goods) และสุดท้ายคือ เกียรติยศชื่อเสียงทางสังคม (Public honors) William A. Galston, "Justice and the Human Good", (The University of Chicago Press, Chicago and London, 1980), P. 193

(Needs) ของบุคคล หรือการแบ่งๆ โดยยึดหลัก “ผลงานหรือการทำงาน” (Work) ของบุคคล⁽⁹⁵⁾

น่าสังเกตว่า สูตรต่าง ๆ ที่ใช้เป็นรากฐานหรือเกณฑ์การแบ่งปันปันส่วนนี้ล้วนสะท้อนมาจากความคิดหรือความเชื่อของประชาชนแต่ละท่านซึ่งเชื่อว่าสูตรดังกล่าวจะนำมาซึ่งความสงบเรียบร้อย, ความกลมกลืนหรือความยุติธรรมให้เกิดแก่สังคม และทำนองเดียวกับเรื่อง “ความยุติธรรมตามเนื้อหา” ความคิดหรือความเชื่ออื่น ๆ ส่วนสำคัญย่อมสะท้อนจากโลกทัศน์หรืออุดมการณ์ทางสังคม, การเมืองของแต่ละคนด้วย โดยเฉพาะเมื่อเป็นเรื่องเกี่ยวกับการจำแนกผลประโยชน์แก่ปัจเจกชนในสังคมเช่นนี้ สูตรของการแบ่งปันปันส่วนย่อมวางอยู่บนแบบจำลองของระบบสังคม อันพึงปรารถนาซึ่งจะเป็นตัวควบคุมและรักษาทิศทางของการแบ่งปันปันส่วนให้เป็นที่ไปตามสูตรต่าง ๆ และนี่เองเป็นเหตุผลที่ทำให้นักปรัชญาร่วมสมัยอย่าง รอลส์ (Rawls) ประกาศว่าปัญหาหลักของเรื่องความยุติธรรมในการแบ่งปันปันส่วน ความยุติธรรมทางสังคมคือปัญหาว่าด้วยการเลือกระบบสังคม⁽⁹⁶⁾ เนื่องจากในการบรรลุเป้าหมายของความยุติธรรมเช่นนี้ จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องสร้างหรือกำหนดกระบวนการทางเศรษฐกิจและสังคม พร้อมกับการมีสถาบันทางกฎหมายหรือการเมืองที่เหมาะสมสอดคล้องกับเป้าหมายด้วย ในลักษณะนี้จึงย่อมไม่อาจหลีกเลี่ยงการเกี่ยวพันกับเรื่องรูปแบบของการวางแผนทางสังคมและในบางกรณีก็เกี่ยวข้องกับปัญหาการแทรกแซงโดยรัฐ (State Intervention) ต่าง ๆ

ประเด็นเรื่อง “การเลือกระบบสังคม” ของรอลส์ (Rawls) ข้างต้นนี้หากมองจากมิติเชิงอุดมการณ์ทางเศรษฐกิจแล้วมีจุดน่าสนใจว่า เป็นแนวคิดที่มีจุดร่วม(ในระดับหนึ่ง) กับทฤษฎี

(95) ดูความหลากหลายของสูตรหรือหลักเกณฑ์ที่ใช้เป็นฐานของการแบ่งปันปันส่วนเพิ่มเติมได้ใน J.R. Lucas, “On Justice”, (Clarendon Press, Oxford, 1980), PP. 164 - 165

กล่าวเพื่อเป็นตัวอย่างความเข้าใจเพิ่มขึ้น หากเปรียบเทียบระหว่างระบบทุนนิยมและระบบสังคมนิยม โดยทั่วไปทุนนิยมจะยึดเอาเกณฑ์เรื่อง “ผลงาน” เป็นหลักในการคำนวณผลประโยชน์ตอบแทน แต่ขณะเดียวกันก็ยอมรับความสำคัญของเกณฑ์เรื่อง “ความจำเป็น” ด้วย ดังจะเห็นจากกรณีการจัดสวัสดิการให้แก่ประชาชนในหลาย ๆ กรณี ในส่วนของสังคมนิยมเกณฑ์เรื่องความจำเป็นดูจะมีความสำคัญนำหน้าเกณฑ์เรื่องผลของงานเนื่องจากรัฐเน้นเรื่องสวัสดิการหรือการแจกแจงโภคทรัพย์ให้แก่คนส่วนใหญ่อย่างทั่วถึง อย่างไรก็ตามแนวโน้มของรัฐสังคมนิยมหลาย ๆ แห่งในปัจจุบันก็เริ่มเน้นเรื่องความสำคัญของผลงานปัจเจกบุคคลมากขึ้น เพื่อหวังสร้างแรงจูงใจเพิ่มขึ้นในการทำงาน

ในประเด็นเกี่ยวกับสังคมนิยมนี้ น่าสนใจเปรียบเทียบว่าในแนวคิดเกี่ยวกับสังคมนิยมเชิงพุทธ (ชรวมิกสังคมนิยม) ของท่านอาจารย์พุทธทาสก็เน้นความสำคัญของเกณฑ์เรื่อง “ความจำเป็น” (ให้ทำเต็มความสามารถใช้สอยเท่าที่จำเป็น เหลือส่วนเกินนั้นยกให้เป็นประโยชน์แก่สังคม) ซึ่งอาจถือได้ว่าเป็นหลักแห่งความยุติธรรมที่แท้จริงตามคติในพุทธศาสนา ดูพุทธทาสภิกขุ, “สังคมนิยมตามหลักแห่งพระศาสนา”, (การพิมพ์พระนคร, 2518), หน้า 55 - 104 ; พระประชาปสนุธรรมโม, พระมหาศักดิ์เดชสีโล, นายนิพนธ์ แจ่มดวง, “รายงานการวิจัยเรื่อง สัทธิมมุนยชนกับงานของพระสงฆ์ในชนบท”, หน้า 11

(96) John Rawls, “A Theory of Justice”, Op.cit., PP. 274 - 5

ของมาร์กซ (Marx) ที่วิเคราะห์ว่าการแบ่งสัณปันส่วนในปัจจัยการบริโภคใด ๆ เป็นเพียงผลของการแจกแจงเงื่อนไขของการผลิต(ปัจจัยดังกล่าว) กล่าวอีกแง่หนึ่งก็คือ ปัญหาเรื่องการแบ่งสัณปันส่วนผลประโยชน์ในสังคมนั้น ในความเป็นจริง ขึ้นอยู่กับแบบวิถีของการผลิต (Mode of Production) มิใช่เป็นปัญหาที่เป็นอิสระลอยอยู่เหนือระเบียบเศรษฐกิจของสังคมแต่อย่างใด⁽⁹⁷⁾ ในประเด็นนี้มาร์กซอาจจะต่างจากรอลส์ตรงที่ชี้ไปที่ปัญหาเรื่องระบบเศรษฐกิจโดยตรงและเสนอคำตอบเรื่องระบบเศรษฐกิจที่ถูกต้องที่สุด ขณะรอลส์(ซึ่งถูกวิจารณ์จากฝ่ายสังคมนิยมว่าเป็นนักทฤษฎีผู้ปกป้องความชอบธรรมแก่ระบบทุนนิยมแบบรัฐสวัสดิการเสรีนิยม) ปฏิเสธการให้คำตอบอย่างทั่วไปและสำเร็จรูปในเรื่องความเหมาะสมของระบบเศรษฐกิจในสังคมหนึ่ง ๆ⁽⁹⁸⁾ แต่กระนั้นดูเหมือนทั้งคู่จะเห็นพ้องกันว่าความยุติธรรมทางสังคมหรือความยุติธรรมในการแบ่งสัณปันส่วนนี้มีใช่เรื่องที่เป็นหลักนามธรรมลอย ๆ ที่เป็นอิสระตัดขาดจากระบบสังคม(ในความหมายทั่วไป หรือความหมายทางเศรษฐกิจ) เมื่อเป็นเช่นนั้น การสร้างคามยุติธรรมดังกล่าวให้เกิดขึ้นได้ในความเป็นจริง จึงผูกพันอยู่กับบทบาทแทรกแซง(อย่างเข้มข้นหรือปานกลาง)ของรัฐที่มีต่อเอกชน

จากมิติเชิงปฏิบัติของความยุติธรรมทางสังคมเช่นนี้เอง ทำให้เกิดการโต้แย้งคัดค้านจากนักคิดหรือนักทฤษฎีเรื่องความยุติธรรมฝ่ายอนุรักษนิยมร่วมสมัย ดังตัวอย่าง กรณีไฮเยก (Hayek) และนอสสิค (Nozick)⁽⁹⁹⁾ ซึ่งคัดค้านอย่างรุนแรงต่อแนวคิดเรื่องความยุติธรรมทางสังคม (ที่เน้นเป้าหมายของความเสมอภาคในสังคม) เนื่องจากความไม่ไว้เนื้อเชื่อใจต่อสถาบันทางกฎหมายหรือการเมืองซึ่งจะแบกรับรับผิดชอบอย่างใหญ่หลวงในเรื่องการแบ่งสัณปันส่วนผลประโยชน์ต่าง ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งไฮเยกมองว่า แบบจำลองความคิดใด ๆ เรื่องความยุติธรรมทางสังคมล้วนเป็นเรื่อง ต่างคนต่างคิดเองตามอำเภอใจ อีกทั้งเป็นเรื่องการกดขี่ (Despotism) ล่วงละเมิดเสรีภาพส่วนบุคคล ทั้งยังขัดต่อหลักนิติธรรม (The Rule of Law) อีกด้วย

(97) Karl Marx, "Critique of the Gotha Programme", Op.cit., PP. 19 - 20

(98) Joseph Grcic, "Rawls and Socialism", (Philosophy and Social Criticism, Spring 1980, No. 1, vol. 7), P. 19

(99) See F.A.Hayek : "The Road to Serfdom", (The University of Chicago Press, 1956) ; "The Constitution of Liberty", (Chicago & London, 1960) ; "Law Legislation and Liberty" (vol. 2), Op.cit., "Social Justice, Socialism and Democracy", (The Centre for Independent Studies, 1979) ; Robert Nozick, "Anarchy, State and Utopia", (Oxford, Basil Blackwell, 1974)

ข้อโต้แย้งข้างต้นนี้ หากพิจารณาโดยถี่ถ้วนก็คงเข้าใจกันได้บ้าง โดยเฉพาะเมื่อประ-
จักษ์ถึงความเลวร้ายของระบบข้าราชการนิยม (Bureaucratism) หรือการเติบโตของบรรดา
ขุนนางข้าราชการ (Technocrat) ซึ่งขยายตัวมากขึ้นเรื่อย ๆ ทั้งในประเทศทุนนิยมและสังคมนิยม
ประเด็นเช่นนี้คงไม่จำเป็นต้องอธิบายให้มากความนัก แต่พร้อมกันนั้นก็คงไม่ต้องกล่าวมากเกินไป
ถึงความจำเป็นแห่งยุคสมัยที่เรียกร้องความเป็นรัฐสวัสดิการเพิ่มขึ้นโดยทั่วไป แน่แน่นอนว่าทุกคน
ไม่อาจปฏิเสธความสำคัญยิ่งของเรื่องเสรีภาพส่วนบุคคล แต่การเน้นความสำคัญเหนือกว่า
(Priority) ของเสรีภาพโดยหย่อนการคำนึงถึงสวัสดิการหรือปัญหาความเสมอภาคของบุคคล
ย่อมสร้างผลลัพธ์อันไม่พึงปรารถนาที่พบเห็นกันมาตลอดในประวัติศาสตร์ของรัฐทุนนิยมและ
ทำให้เป้าหมายเรื่องเสรีภาพอันแท้จริงไม่อาจบรรลุผลที่เป็นจริงได้⁽¹⁰⁰⁾ สำหรับประเด็นเรื่อง
ความขัดแย้งต่อหลักนิติธรรม ข้อโต้แย้งกลับคงต้องเริ่มด้วยคำถามว่า หลักนิติธรรมตั้งว่าเป็น
แบบใด เป็นหลักนิติธรรมเชิงอนุรักษ - เสรีนิยมที่ถือเอาเรื่อง “รูปแบบ” หรือ “กระบวนการ”
ทางกฎหมายเป็นใหญ่ใช่หรือไม่ โดยเหตุที่ผู้เขียนได้เคยกล่าวถึงประเด็นเรื่อง “หลักนิติธรรม”
ไว้แล้วในที่อื่น⁽¹⁰¹⁾ จึงไม่ขอกล่าวซ้ำอีกในที่นี้

นอกจากนี้ สมควรกล่าวเพิ่มเติมด้วยว่าการโต้แย้งคัดค้านเรื่องความยุติธรรมทางสังคม
เท่าที่ผ่านมามีกระทำโดยผ่านข้ออ้างว่า ในหลาย ๆ กรณี หลักความยุติธรรมทางสังคม(และการ
ประยุกต์ใช้) ดำเนินไปในลักษณะขัดแย้งกับความยุติธรรมทางกฎหมาย (Legal Justice) ดัง
ตัวอย่างเช่นการให้สิทธิพิเศษแก่คนกลุ่มน้อยที่เสียเปรียบในการบรรจุเข้าทำงานอาจถือได้ว่าเป็น
การกระทำที่ก่อให้เกิด “ความยุติธรรมทางสังคม” หากเป็นการกระทำในลักษณะชดเชยผล
ของความไม่ยุติธรรมในอดีต (ที่ตกแก่คนกลุ่มนั้น) แต่กระนั้นก็อาจถูกมองว่าเป็นการ “เลือก
ปฏิบัติกลับคืน” (Reverse Discrimination) ที่ไม่อาจยอมรับได้และจัดเป็น “ความยุติธรรม
ตามกฎหมาย” (Legal Injustice) รูปแบบหนึ่ง

วิวาทะในประเด็นนี้ กล่าวโดยสรุปแล้วก็คือปัญหาเกี่ยวกับเรื่องความแตกต่างของ
เรื่อง ความยุติธรรมตามแบบพิธี (ความยุติธรรมเชิงกระบวนการ) และความยุติธรรมตามเนื้อหา
ซึ่งได้เคยกล่าวผ่านมาแล้ว ความยุติธรรมตามกฎหมายก็เทียบได้กับความยุติธรรมตามแบบพิธี

(100) Martin J. Sklar, “Liberty and Equality and Socialism” (Socialist Revolution, No. 34, vol. 7, July-
August, 1977), P. 100

(101) ดู บทที่ 14, หน้า 350-357

ส่วนความยุติธรรมทางสังคมก็ผู้มองว่ามีลักษณะเป็นความยุติธรรมตามเนื้อหาซึ่งเน้นเรื่องความยุติธรรมของผลลัพธ์หรือเป็นเสมือนจุดหมายอุดมคติของกฎหมาย⁽¹⁰²⁾

เมื่อเข้าใจความหมายและการเทียบค่ากับเรื่องความยุติธรรมตามแบบพิธีและความยุติธรรมตามเนื้อหาแล้ว ข้อคัดค้านข้างต้นนี้ย่อมถูกหักล้างได้โดยอ้างถึงข้อจำกัดต่าง ๆ ของการยึดมั่นอยู่แต่ความยุติธรรมตามแบบพิธีดังได้กล่าวเน้นมาแล้ว หรือมีฉะนั้นก็อาจอาศัยวิธีตีความใหม่เรื่องความสัมพันธ์ระหว่างความยุติธรรมตามกฎหมายกับความยุติธรรมทางสังคมเช่นเดียวกับที่เคยกล่าวผ่านมาแล้ว⁽¹⁰³⁾ ซึ่งสรุปว่าความยุติธรรมตามกฎหมายอันแท้จริงนั้น เป็นสิ่งที่กำเนิดหรือสรุปขึ้นจากความยุติธรรมทางสังคมและหากพ้นจากลักษณะนี้แล้วก็ไม่ถือว่าเป็นเรื่องความยุติธรรมหรือความยุติธรรมตามกฎหมายใด ๆ เลย มองในแง่นี้ ความยุติธรรมตามกฎหมายจึงอยู่ได้บังคับของความยุติธรรมทางสังคม ไม่อาจดำรงอยู่โดยอิสระได้ การปรากฏตัวของความยุติธรรมทางกฎหมายเป็นได้แค่การถ่ายทอดหลักของความยุติธรรมทางสังคมออกมาเป็นกฎเกณฑ์ทางกฎหมายและการตัดสินคดีในศาล เพราะฉะนั้นการกล่าวถึงความขัดแย้งระหว่างความยุติธรรมสองเรื่องนี้จึงเป็นเรื่องความสับสนในความสัมพันธ์ที่แท้จริงของความยุติธรรมดังกล่าว

ความยุติธรรมทางสังคมแบบอนุรักษนิยมและแบบก้าวหน้า

วิวาทะโต้แย้งคุณค่าของเรื่องความยุติธรรมทางสังคมที่กล่าวผ่านมาทั้งหมดนี้ หากพิจารณาถึงรากฐานความเป็นมาแล้ว ดูเหมือนว่าลึก ๆ จะเป็นผลแห่งความไม่ลงรอยด้านอุดมการณ์ทางสังคมหรือการเมือง ซึ่งได้กล่าวไว้แล้วว่าเป็นเหตุปัจจัยสำคัญหนึ่งที่อยู่เบื้องหลังความยึดมั่นในความยุติธรรมรูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง ความข้อนี้คงสืบแต่ความเกี่ยวโยงอย่างแนบแน่นระหว่างปัญหาเรื่องระบบสังคมกับความยุติธรรมทางสังคมดังได้กล่าวผ่านมา นอกจากนี้ยังเกี่ยวข้องกับจุดยืนทางปรัชญากฎหมายซึ่งทุ่มเถียงกันอยู่ว่ากฎหมายเป็นกฎเกณฑ์ที่มีความสมบูรณ์ในตัวของมันเองหรือว่ายังมีสิ่งที่เป็นจุดมุ่งหมายทางจริยธรรมหรือความยุติธรรมซึ่งเป็นปลายทางแห่งกฎหมายอีกชั้นหนึ่ง อย่างไรก็ตาม มีข้อสังเกตว่า แม้อุดมคติที่กล่าวถึงเรื่อง ความยุติธรรมทางสังคมจะชวนให้เข้าใจถึงธรรมชาติ ที่มีลักษณะ “ก้าวหน้า” (ทางการเมือง) ของหลักความยุติธรรมดังกล่าว กล่าวในเชิงวิชาการจากจุดเชื่อมต่อดังกล่าวระหว่างอุดมการณ์กับความยุติธรรมแล้ว ก็

(102) ดูตัวอย่างแนวความคิดความเช่นนี้ใน Iredell Jenkins, "Social Order and the Limits of Law". (Princeton : Princeton University Press, 1980), PP. 325 - 326

103) Wojciech Sadurski, "Social Justice and Legal Justice" Op.cit., PP. 329 - 330

ยังปรากฏการแบ่งแยกแนวคิดเรื่องความยุติธรรมทางสังคม ออกเป็นความยุติธรรมแบบอนูรักษานิยม และความยุติธรรมแบบก้าวหน้า⁽¹⁰⁴⁾

แนวคิดเรื่องความยุติธรรมทางสังคมแบบอนูรักษานิยม จะเน้นหนักเรื่อง การรักษาความเป็นระเบียบแบบแผนของสังคมที่เป็นอยู่ เน้นความสำคัญของเรื่องสิทธิ (Rights) หรือการสมควรได้รับ(การแบ่งปัน, การกระจายผลประโยชน์) ตามสิทธิ เป็นแนวคิดที่ตีความหมายความยุติธรรมทางสังคมโดยใช้เกณฑ์บรรทัดฐานเรื่อง “คุณธรรมความสามารถ” (ดูหน้า 378) อย่างเคร่งครัด ทำนองเดียวกับความยุติธรรมในทรรศนะของอริสโตเติลซึ่งถือว่าความยุติธรรมคือการให้ประโยชน์แก่บุคคลตามความเหมาะสม หรือคุณธรรมความสามารถของบุคคลนั้น ๆ การที่พิจารณาว่ามันมีลักษณะอนูรักษานิยมก็สืบแต่ลักษณะการตีความหมายที่เน้นเรื่อง การอนูรักษาระเบียบของสังคม ให้ความสำคัญต่อระเบียบแบบแผนทางกฎหมาย เฉพาะอย่างยิ่งการยอมรับหรือเน้นความสำคัญในความสามารถของบุคคลที่แตกต่างกันหรือเน้นเรื่องสิทธิส่วนบุคคล

น่าสนใจว่าแนวคิดเชิงอนูรักษานิยมเช่นนี้ แม้ในบรรยากาศสังคมร่วมสมัยปัจจุบันก็มีนักคิดนักวิชาการที่ยืนยันความสำคัญอยู่ดังปรากฏตัวอย่างในงานเขียนสำคัญของโรเบิร์ต นอซิค (Robert Nozick) : “Anarchy, State and Utopia”⁽¹⁰⁵⁾

ทฤษฎีความยุติธรรมของนอซิคเน้นความสำคัญของสิทธิปัจเจกบุคคล โดยสร้างขึ้นบนความคิดพื้นฐานเรื่อง “ความเป็นเอกเทศแตกต่างของบุคคล” (Distinctness of Persons) นอซิคพิจารณาความยุติธรรมทางสังคมเฉพาะจากแง่มุมเรื่องการได้มาซึ่งสิทธิ (Entitlement View of Justice) ในแง่นี้เขาจึงเน้นความสำคัญของหลักการได้มาซึ่งกรรมสิทธิ์, หลักการโอนสิทธิ และหลักการแก้ไขชดเชยความเสียหายของสิทธิที่ถูกละเมิดต่าง ๆ นอซิคเห็นว่าเป็นความผิดพลาดในการประเมินความยุติธรรมในการแบ่งปันปันส่วน ณ จุดสุดท้ายที่ผลประโยชน์อันแบ่งปันนั้นตกแก่ผู้ใด หากต้องพิจารณาในแง่ว่าการแบ่งปันนั้น ๆ ทำกันอย่างไรต่างหาก (ได้มาหรือแลกเปลี่ยนผลประโยชน์อย่างสมัครใจถูกต้องหรือไม่) เขาไม่เห็นด้วยต่อการมองผลประโยชน์หรือความมั่งคั่งทั้งปวงในสังคมให้เป็นเสมือนขนมเค้กชิ้นหนึ่งซึ่งเป็นปัญหาว่าจะตัดแบ่งให้ทุกคนในสังคมอย่างไร ไม่มีผู้ใดสามารถอ้างสิทธิในการตัดแบ่งประโยชน์/ขนมเค้กชิ้นนี้ว่าเป็นธรรมในทรรศนะผู้นั้นได้ จะมีก็แต่ปัจเจกชนเท่านั้นผู้จะนำความมั่งคั่งสู่ตนเองผ่านกฎเกณฑ์การได้มาซึ่งสิทธิข้างต้น สิทธิในการมีอิสรภาพ (Rights to Liberty) และสิทธิในทรัพย์สิน (Rights

(104) ดู ปรีดี บุญซื่อ (ผู้เรียบเรียง), “จริยปรัชญา”, (มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2525), หน้า 200 - 206

(105) Robert Nozick, “Anarchy, State and Utopia.” (Oxford Basil Blackwell, 1974)

to Property) จึงเป็นสิทธิอันสำคัญยิ่งในทรัพย์สินของนอซิค และความพยายามใด ๆ ที่จะรักษาความเสมอภาคหรือการแจกแจงผลประโยชน์ของสังคมอย่างเสมอภาคนั้นล้วนต้องแลกมาด้วยการแทรกแซงอิสรภาพของบุคคลอย่างต่อเนื่อง แลละว่าย่อมถือเป็นการกระทำที่มีขอบในสายตาของนอซิค ยิ่งการอ้างอิงเรื่องสวัสดิการหรือสิทธิในสวัสดิสุข (Rights to welfare) ของประชาชนตามข้อเรียกร้องจากฝ่ายก้าวหน้า ก็ถูกมองว่าเป็นการอ้างสิทธิในผลงานหรือจากการทำงานของบุคคลอื่น (ผู้บังคับหรือทำงานมากกว่า) อันเท่ากับเป็นการละเมิดหลักเรื่อง “ความเป็นเอกเทศแตกต่างของบุคคล” ข้างต้น นอกจากนี้ นอซิคยังพยายามยืนยันว่าความแตกต่างในฐานะทางเศรษฐกิจของบุคคลมิใช่เป็นเครื่องชี้ถึงความไม่เสมอภาคในสวัสดิสุขของชีวิต เนื่องจากบุคคลอาจชอบที่จะใช้ชีวิตอย่างง่าย ๆ, ต้องการมีเวลาว่างของตัวเองมาก ๆ โดยไม่คิดที่จะตั้งหน้าตั้งตาทำงานหนักหาความร่ำรวยใส่ตัวก็ได้ ในแง่ที่การที่รัฐพยายามยื่นมือเข้าช่วยเหลือบุคคลเช่นนี้จึงย่อมเป็นความไม่ยุติธรรมนักในการดึงความมั่งคั่งจากคนรวย (ที่ทำงานหนักมากกว่า) มาแบ่งปันให้แก่คนจน (ที่ทำงานน้อยกว่า) การกระทำเช่นนี้ย่อมแสดงถึงความไม่เข้าใจต่อความต้องการของมนุษย์ที่แตกต่างกัน

เมื่อพิจารณาทรัพย์สินโดยสรุปของนอซิคข้างต้นแล้ว ผู้เขียนเชื่อว่าคงมีผู้ตั้งคำถามคัดค้านอยู่ในใจเจียบ ๆ หลาย ๆ คนอาจปฏิเสธความสุดโต่งของการยึดมั่นในหลัก “ความเป็นเอกเทศของบุคคล” ทำไมเราจึงต้องถือเอาลักษณะแตกต่างของมนุษย์เป็นเงื่อนไขที่ขาดเช่นนั้น ทำไมจึงยอมให้ “ลักษณะเฉพาะของปัจเจกบุคคล” เป็นเกณฑ์กำหนดชะตาชีวิตอย่างโดดเดี่ยวทั้ง ๆ ที่ในหลาย ๆ กรณีความเฉลียวฉลาด, ความสามารถเป็นสิ่งที่มิมีมาเองโดยธรรมชาติ (กำเนิดหรือการอบรมเลี้ยงดูจากครอบครัว) เช่นเดียวกับความโง่เขลาหรือด้อยปัญญา (ดูหน้า 387) และแน่หรือว่าความยากจนเป็นสิ่งที่เกิดจากความมั่งคั่งน้อยสั้นโดยของบุคคล มิใช่เกิดจากสภาพบังคับของเงื่อนไขทางสังคมที่ไม่เป็นธรรมต่าง ๆ ⁽¹⁰⁶⁾ ท้ายที่สุดดูเหมือนว่าภายใต้สังคมที่มีลักษณะผูกขาดอำนาจทางเศรษฐกิจ(หรือการเมือง) โดยคนกลุ่มน้อย หรือสังคมที่ไม่มีการแข่งขันโดยเสรีอย่างแท้จริงการปรับใช้ทฤษฎีความยุติธรรมของนอซิคเช่นนี้รังแต่จะสร้างผลลัพธ์ของความขัดแย้งหรือความแตกต่างระหว่างบุคคลมากกว่าอื่นใด

สำหรับแนวคิดเรื่องความยุติธรรมทางสังคมในแบบก้าวหน้าจะเน้นความสำคัญของคุณธรรมเรื่อง ความเสมอภาค พร้อมกับให้ความสำคัญอย่างมากต่อเกณฑ์บรรทัดฐานของการ

(106) N.E. Simmonds, "Central Issues in Jurisprudence". (London, Sweet & Maxwell, 1986), P. 59

แบ่งสันปันส่วนผลประโยชน์ในสังคมเรื่อง “ความจำเป็นหรือความต้องการอันจำเป็น” (Needs) ของบุคคล (ดูหน้า 415)⁽¹⁰⁷⁾ ในแง่นี้จึงถือว่าความยุติธรรมทางสังคมย่อมเกิดขึ้นได้ จากการ :

“.....ถือปฏิบัติต่อมนุษย์ในฐานะสิ่งที่มีคุณค่าเท่าเทียมกันและมนุษย์แต่ละคนต่างก็มีความต้องการอันจำเป็นเหมือนกัน.....การปฏิบัติต่อกันในฐานะที่มีความต้องการอันจำเป็นจึงเป็นการปฏิบัติต่อกันอย่างมีความเสมอภาคเป็นความพยายามที่จะบรรลุอุดมคติในเรื่องความเท่าเทียมกันอย่างสมบูรณ์มากขึ้น การจำแนกคนโดยถือหลักเกณฑ์อื่น ๆ ล้วนแต่เป็นการสร้างความไม่เท่าเทียมกันขึ้นอีก บุคคลที่มีคุณธรรมความสามารถพิเศษเป็นคนที่มีความได้เปรียบคนอื่น ๆ อยู่แล้วการให้รางวัลตอบแทนจากหลักเกณฑ์เช่นนั้นก็ยิ่งเป็นการเพิ่มความได้เปรียบแก่คน ๆ นั้นมากขึ้นอีก การถือหลักเกณฑ์เรื่องคุณธรรมความสามารถอาจจะเป็นสิ่งที่มีเหตุผลและมันอาจสร้างประโยชน์แก่สังคม.....แต่สิ่งนี้ก็มิใช่ตัวความเป็นธรรม เพราะความเป็นธรรมในความหมายที่เข้มงวดจริง ๆ แล้วคือการปฏิบัติต่อกันอย่างเสมอเหมือนกัน”⁽¹⁰⁸⁾

จากการถ่ายทอดรายละเอียดทรศนะ (บางส่วน) เรื่องความยุติธรรมทางสังคมแบบก้าวหน้าข้างต้นคงสะท้อนให้เห็นแก่นความศรัทธาต่อความเสมอภาคเชิงอุดมคติที่บรรจุอยู่ในความคิดนี้อย่างชัดเจนได้ ซึ่งว่าไปแล้วก็สอดคล้องกับ “กระแสหลักของความคิดร่วมสมัย” ซึ่งมองว่าความยุติธรรมและความเสมอภาคมีความสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด⁽¹⁰⁹⁾ อย่างไรก็ตามคงต้องกล่าวว่าทรศนะบางส่วนข้างต้นประกอบด้วยอารมณ์ศรัทธาต่ออุดมคติเรื่องความเสมอภาคอย่างสมบูรณ์ (Perfect Equality) อย่างสูงเป็นทรศนะในทำนองคาดหวังถึง “สิ่งที่ควรจะเป็น” มากกว่าทรศนะ ในโลกปัจจุบัน เนื่องจากแม้เราจะประจักษ์ถึงข้อบกพร่องใน “หลักเกณฑ์เรื่องคุณธรรมความสามารถ” ดังกล่าว แต่เราก็คงยังจำต้องยอมรับอย่างหลีกเลี่ยงมิได้ในหลักเกณฑ์เช่นนี้อยู่ในโลกปัจจุบันดังที่ได้กล่าวผ่านมามากครั้งหนึ่งแล้วในประเด็นวิจารณ์หลักความยุติธรรมเชิงคุณธรรมความสามารถของอริสโตเติล

ถูกต้องว่า การยึดมั่นศรัทธาต่อคุณธรรมเรื่อง ความเสมอภาคเป็นความจำเป็นร่วมสมัยของสังคมมนุษย์ปัจจุบันที่เรียกร้องให้มีการอยู่ร่วมกันอย่างมีสันติและมีการเอาใจเขามาใส่ใจใจกันน้อยที่สุด แต่กระนั้นการยึดมั่นในหลักความเสมอภาคอย่างสมบูรณ์และมุ่งมั่นที่จะนำมาประยุกต์

(107) เชื่อกันว่า แท้จริงแล้วเกณฑ์บรรทัดฐานเรื่อง ความต้องการอันจำเป็น (Needs) นี้เป็นรูปแบบอันสมบูรณ์ที่สุดของการแบ่งสันปันส่วนอย่างเสมอภาค ดู Gregory Vlastos, “Justice and Equality”, ใน Richard B. Brandt (ed.) “Social Justice”, (Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, NJ. 1962), P. 40

(108) ปรีดี บุญซื่อ, “จริยปรัชญา”, อ้างแล้ว, หน้า 205 - 6

(109) R.B. Brandt (ed.), “Social Justice”, Op.cit., P.V.

ใช้โดยไม่พิจารณาถึงมิติของเวลา กล่าวคือความสุกงอมของเงื่อนไขทางเศรษฐกิจ, วัฒนธรรม และการพัฒนาทางจิตวิญญาณของผู้คนย่อมรังแต่จะนำมาซึ่งความเสียหายหรือความเฉื่อยชาในกิจกรรมเศรษฐกิจ, กิจกรรมชีวิตของสังคม⁽¹¹⁰⁾ จุดผิดพลาดเช่นนี้ย่อมมีตัวอย่างให้เห็นค่อนข้างชัดเจนในหลาย ๆ สังคมที่ถือตัวเองว่า “ก้าวหน้า” กระนั้นก็ตามแม้เราจะไม่อาจคาดทำนายได้ถึงช่วงเวลาของการสุกงอมของเงื่อนไขต่าง ๆ ดังกล่าว(ซึ่งลึก ๆ ลงไปแล้วก็ยังมีเครื่องหมายคำถามตัวโตต่อ “ความเป็นไปได้” ของการสุกงอมเช่นนั้น) ภายใต้ความจำกัดของเงื่อนไขทางวัตถุ (Material Condition) และจิตใจเช่นที่เป็นอยู่ แนวคิดเรื่องความยุติธรรมทางสังคมน่าจะหมายถึงการสร้างสรรค ภาวะ(เท่าที่จะเป็นไปได้) ที่มนุษย์ทุกคนเป็นจุดมุ่งหมาย (End) ในตัวเองมิใช่เป็นเครื่องมือ (Means) ของผู้ใด มนุษย์ซึ่งสมควรได้รับการเคารพนับถือในความเป็นอิสระ และมีความเสมอภาคที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ในฐานะที่เป็นชีวิตที่รู้จักผิดชอบชั่วดีเหมือนกัน⁽¹¹¹⁾

แน่นอนว่าในภาวะที่ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ดำเนินไปอย่างมีศักดิ์ศรีเสมอภาค โดยไม่มีการใช้เพื่อนมนุษย์เป็นเครื่องมือเพื่อการใด ๆ เช่นว่า ระบบสังคมต้องเปิดช่องให้มีการเอา รัดเอาเปรียบกันน้อยที่สุดไม่ว่าจะเป็นการเอารัดเอาเปรียบระหว่างประชาชนด้วยกันเอง และการเอารัดเอาเปรียบระหว่างรัฐ, พรรคหรือเจ้าหน้าที่ของรัฐต่อประชาชน ในแง่นี้คุณธรรมเรื่องความเสมอภาคย่อมมีบทบาทอย่างสูงยิ่งในแง่เป็นคุณธรรมพื้นฐานของสังคมที่มีความยุติธรรม ดังกล่าว กระนั้นก็ตาม สมควรย้ำอีกครั้งว่าการกล่าวเช่นนี้ก็คงมิได้หมายเลยให้เข้าใจว่าความยุติธรรมหรือความยุติธรรมทางสังคมกับความเสมอภาคเป็นคุณธรรมที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน การรวบลดหรือแทนค่าความยุติธรรมให้เป็นเพียงเรื่องความเสมอภาคน่าจะถือเป็นความบกพร่องทางความคิดที่ใช้สูตรสำเร็จเรื่องความเสมอภาคประการเดียวในการยุติปัญหาความขัดแย้งในทุกกรณีโดยที่บางกรณีเป็นปัญหาสำคัญและซับซ้อนยิ่งเกินกว่าจะถูกแก้ได้โดยใช้สูตรสำเร็จ

(110) ในจุดนี้ ผู้เขียนยอมรับว่าได้ขคิดบางส่วนจากข้อวิจารณ์ของเดวิดฮูม (Hume) ต่อความคิดเรื่อง ความเสมอภาคโดยสมบูรณ์ (Perfect Equality) (ว่าจะนำไปสู่ระบบทรราช (Tyranny) และความยากไร้แสนเข็ญ) (ดู David Hume, “Justice and Equality”, in Hugo A. Bedau, “Justice and Equality”, Op.cit., P. 75)

แต่ขณะเดียวกัน ผู้เขียนก็เห็นว่า ข้อสรุปของฮูมนั้นค่อนข้างจะแข็งกระด้างไม่มีมิติทางประวัติศาสตร์และไม่คำนึงถึงพลวัตในธรรมชาติของมนุษย์และสังคม หากมองว่าทรราชณะของฝ่ายสังคมนิยมในเรื่องโลกแห่งความเสมอภาคอันแท้จริงเป็นความคิดแบบปักใจในแง่ดีต่ออนาคต (Optimistic Oeterminism) ซึ่งเป็นความสุดโต่งรูปแบบหนึ่ง ทรราชณะของฮูมก็เป็นความสุดโต่งในอีกขั้วตรงข้าม

(111) Eugene Kamenka “What is Justice”, Op.cit., P. 21

อันหนึ่งอันเดียว⁽¹¹²⁾ ถูกต้องว่าเราไม่อาจปฏิเสธได้ถึงภาพรวมทั่วไปของความยุติธรรมที่มีความเสมอภาคเป็นแกนสำคัญในฐานะเป็นคุณธรรมโดยเนื้อหาธรรมชาติ ที่มีบทบาทอย่างสูงในการสร้างความสมดุล ความกลมกลืนให้เกิดขึ้นในหมู่คณะใด ๆ (ข้อสรุปนี้ นับเป็นจุดยืนที่แตกต่างกับนักทฤษฎีฝ่ายอนุรักษนิยมที่ตั้งข้อรังเกียจต่อความยุติธรรมทางสังคมเชิงเสมอภาค) แต่หากพิจารณาพิจารณาให้ดีความเสมอภาคก็หาไม่เพียงมิติของเป็นคุณธรรมบริสุทธิ์แต่ประการเดียวไม่ ในอีกมิติหนึ่งก็มีธาตุ (Element) ของความเป็น “อุดมการณ์” ทางการเมืองประกอบอยู่ด้วยอย่างลึกซึ้ง (โดยเฉพาะอิทธิพลในระดับหนึ่งของ “อุดมการณ์” ฝ่ายสังคมนิยม)

ถึงตรงนี้ เราคงต้องตั้งคำถามต่อถึงความสมบูรณ์หรือความชอบธรรมเชิงสังคมนิยมของ “อุดมการณ์” (ไม่ว่าจะมาจากปีกซ้ายหรือปีกขวา) และคงต้องคิดว่าเราจะยินยอมให้มี “อุดมการณ์” หนึ่งเดียวครอบงำระบบคิดของเราทั้งหมดหรือ เราต่างเคยถูกปลุกฝังความคิดให้เป็นคนมีอุดมการณ์ในความหมายว่าเป็นคนมีหลักยึดมั่นในแนวทางชีวิตหรือแนวทางสังคมไม่อ่อนไหวไร้จุดยืนอะไรทำนองนั้น แต่เราอาจไม่ค่อยได้คิดถึงสิ่งซึ่งเป็นเสมือนธรรมชาติทั่วไปของอุดมการณ์ ซึ่งมีผู้ให้ข้อสรุปว่าเป็น “ภาพแสดงตัวตน ของความสัมพันธ์แบบจินตนาการระหว่างปัจเจกบุคคลกับการดำรงอยู่ที่เป็นจริงของเขา”⁽¹¹³⁾ ในความหมายนี้ อุดมการณ์จึงเป็นเรื่องจินตนาการหรือจินตคติ (วิถีแห่งการคิด)⁽¹¹⁴⁾ ของมนุษย์ที่มีต่อชีวิตหรือสังคมซึ่งเป็นผลสะท้อนของความสัมพันธ์ที่มนุษย์มีต่อเงื่อนไขการดำรงอยู่ ดังนั้นหาก “เงื่อนไขการดำรงอยู่” ดังกล่าวเต็มไปด้วยความแร้นแค้นอดอยากหรือช่องว่างที่ใหญ่หลวงในความไม่เสมอภาคระหว่างมนุษย์ด้วยกันเช่นนี้ แล้วการปรากฏแพร่หลายและการยอมรับหรือยึดมั่นในอุดมการณ์ที่เน้นเรื่องความเสมอภาคย่อมเป็นเรื่องปกติวิสัยและเป็นความชอบธรรมแห่งยุคสมัยนั้น ๆ แม้เพียงกระนั้นประเด็นเรื่องความชอบธรรมย่อมสิ้นสุดลงได้ หากตัวอุดมการณ์ดังกล่าวพยายามครอบงำบุคคล (ทั้งในแง่ระบบคิดและการกระทำ) ให้ยึดอยู่กับคติเรื่องความเสมอภาคหรือใช้หลักความเสมอภาคเป็นมาตรฐานคุณค่าอย่างเดียวเพื่อยุติปัญหาความขัดแย้งในการจัดสรรผลประโยชน์ต่าง ๆ ในสังคม และถึงจุดนี้ เราอาจต้องยอมรับว่า “กระบวนการครอบงำทางอุดมการณ์นับ

(112) ดูตัวอย่างพรรณนาในแนวนั้นใน Julius Stone, “Justice not Equality”, in E. Kamenka & A.E.S. Tay, “Justice”, Op.cit., PP. 97 - 115

(113) หลุยส์ อัลธุซเซร์, “อุดมการณ์และกลไกทางอุดมการณ์ของรัฐ”, (กาญจนา แก้วเทพ ผู้แปล), (โครงการหนังสือเล่ม สถาบันวิจัยสังคม, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2529), หน้า 69

(114) ศัพท์เฉพาะของเสกสรรค์ ประเสริฐกุล อ้างในบทความ “อุดมการณ์ : อาวุธปฏิวัติหรือเครื่องมือการกดขี่”, (จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ปีที่ 2 ฉบับที่ 2 มิถุนายน 2527), หน้า 69

เป็นการแปลกแยกรูปหนึ่งที่ทำร้ายมนุษย์มาแล้วเหลือคณานับทั้งกายและใจ ทั้งโดยจงใจและไม่จงใจ ทั้งอุดมการณ์ฝ่าย “ซ้าย” และฝ่ายขวา”⁽¹¹⁵⁾

ดูเหมือนเราจะออกนอกกลุ่มอยู่บ้างในการพิจารณาประเด็นเรื่องอุดมการณ์ข้างต้นแต่ข้อถกเถียงเช่นนี้อาจช่วยทำให้เราฉุกคิดหรือเตือนตัวเราถึงสภาพของความเป็นอุดมการณ์รูปแบบหนึ่งในหลักหรือทฤษฎีความยุติธรรมใด ๆ ที่ “ปัจเจกบุคคล” (นักคิดผู้ใดผู้หนึ่ง) ได้คิดขึ้นมาใน “ท่ามกลางสังคมแห่งยุคสมัยหนึ่ง ๆ” การตระหนักถึงข้อเท็จจริงในส่วนนี้ น่าจะทำให้เรามองสภาพความยุติธรรมทางสังคมอย่างรอบคอบมากขึ้น เราคงไม่อาจปฏิเสธความเสมอภาคในฐานะเป็นคุณธรรมหลักในการยุติความขัดแย้งในสังคม แต่ล้าพังคุณธรรมส่วนนี้ ก็อาจสร้างผลที่ตรงข้ามกับเจตนาที่ตั้งไว้ จากเจตนาที่มุ่งทำลายการเอารัดเอาเปรียบ, การผูกขาดรวบอำนาจ ก็อาจกลับส่งผลลัพท์ตรงกันข้ามเป็นการกดขี่เบียดเบียนและรวบอำนาจในมือของรัฐแทนที่เอกชน และท้ายที่สุดเราคงต้องมาสะดุดที่ปัญหาว่าด้วยเรื่องอิสรภาพหรือเสรีภาพของบุคคลอย่างหลีกเลี่ยงมิได้ ที่สำคัญก็คือการถูกดื้อนเข้าสู่มุมมองวิวาทะว่าด้วยเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคซึ่งเป็นประเด็นโต้เถียง ยึดเยื้อในประวัติศาสตร์ความคิดของมนุษย์มาแต่ต้น

การหันมาพูดในประเด็นเกี่ยวกับเสรีภาพเช่นนี้ ทำให้เราต้องนึกถึงทฤษฎีความยุติธรรมซึ่งเน้นความสำคัญของมิติเรื่อง อิสรเสรีภาพของบุคคล และที่ไม่อาจข้ามได้ก็เป็นทฤษฎีความยุติธรรมทางสังคมของศาสตราจารย์ จอห์น รอลส์ (John Rawls)⁽¹¹⁶⁾

นับแต่ปี 1971 ซึ่งงานเขียนเรื่อง “ทฤษฎีความยุติธรรม” ของศาสตราจารย์ รอลส์ ได้ปรากฏต่อสาธารณะ งานเขียนชิ้นนี้ได้สร้างความกระฉิบกระฉายนและบรรยากาศถกเถียงทางความคิดด้านจริยธรรมและการเมืองของตะวันตกอย่างสูงมากมาโดยตลอด พร้อม ๆ กับการตกเป็นเป้าของการวิจารณ์อย่างรุนแรงทั้งจากฝ่ายก้าวหน้าและอนุรักษนิยม อย่างไรก็ตามกล่าวเฉพาะในอเมริกานงานเขียนชิ้นนี้ของรอลส์นับว่าได้ช่วยสร้างความชอบธรรมทั้งทางด้านจริยธรรมและปรัชญาอย่างสูงสุดต่อโครงการปฏิรูปสังคมของอเมริกาในช่วงต้นทศวรรษที่ 70⁽¹¹⁷⁾

กล่าวโดยทั่วไป ทฤษฎีของรอลส์นับเป็นงานเขียนที่ค่อนข้างเป็นนามธรรมสูง มีการตั้งสมมุติฐานที่ละเอียดซับซ้อนและอาจกล่าวได้ว่าเป็นทฤษฎีความยุติธรรมทางสังคมเชิงเสรีนิยมที่พยายามเชื่อมต่อหลักคุณค่าเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคในการวิเคราะห์ สาระของความยุติธรรมทางสังคม

(115) เฟิ่งอ้าง, หน้า 75

(116) John Rawls, "A Theory of Justice", Op.cit.

(117) See Wieslaw Lang, "Marxism, Liberalism and Justice" in Eugene Kamenka & Alice Erh-Soon Tay, "Justice", Op.cit., P. 145

ใจความสำคัญโดยสรุปในทฤษฎีของรอลส์ อาจเริ่มจากการมองความยุติธรรมในฐานะ เป็นความเที่ยงธรรมหรือความเที่ยงตรง (Justice as Fairness) ซึ่งเป็นผลลัพธ์จากขั้นตอนหรือ กระบวนการหาจุดยุติปัญหาที่เที่ยงธรรมปราศจากอคติส่วนตัว โดยรอลส์ พยายามให้คำตอบ เกี่ยวกับหลักความยุติธรรมทางสังคมผ่านคำอธิบายในรูปทฤษฎีสัญญาประชาคม (Social Contract) ในแบบฉบับที่ละเอียดประณีตขึ้นกว่าทฤษฎีของลอค (Locke) และรุสโซ (Rousseau)

รอลส์สร้างสมมุติฐานทางทฤษฎีสัญญาประชาคมในแบบฉบับใหม่ โดยการจินตนาการ ถึงมนุษย์ในสถานการณ์ที่ทุกคนอยู่ใน “จุดเริ่มต้น” (Original Position) ภายใต้ “ม่านแห่งอวิชชา” (Veil of Ignorance)

ในสถานการณ์สมมุติดังกล่าว รอลส์ กำหนดให้มนุษย์ใน “จุดเริ่มต้น” รู้ว่าตนเองเป็น ผู้มีเหตุผล, มีอิสระ, สนใจในผลประโยชน์ตัวเอง (Self - Interested) และต่างมีความเสมอกัน พร้อมกันนั้นพวกเขาก็ตระหนักว่า พ้นจากฐานะแรกเริ่ม (อันเสมอกันนั้น) มนุษย์ก็มีผลประโยชน์ ที่บางอย่างคล้ายคลึงกันและแตกต่างกัน กล่าวคือรู้ถึงภาวะที่อาจมีผลประโยชน์ขัดแย้งกัน และ ยังรู้ถึงความจำกัดในศีลธรรม และสติปัญญาของมนุษย์ด้วยกันเอง

พ้นจากความรู้ดังกล่าว รอลส์สมมุติให้พวกเขามีคำตอบภายใต้ “ม่านแห่งอวิชชา” (Veil of Ignorance) กล่าวคือ ไม่ทราบถึงสถานะทางสังคมของตนที่ดำรงอยู่, ไม่ทราบถึงคุณความสามารถโดยธรรมชาติ, ไม่รู้ว่าอะไรเป็นคุณความดีไม่รู้ถึงคุณสมบัติทางจิตวิทยา หรือไม่รู้ว่ ตนอยู่ในสังคมยุคไหน เพียงทราบว่าตนอยู่ภายใต้ “เหตุแวดล้อมความยุติธรรม” (Circumstance of Justice) ซึ่งหมายความว่ารู้ว่อยู่ในสังคมที่ยังมีปัญหาเรื่องความยุติธรรมหรือในโลกแห่งความ จำกัดขาดแคลน

ภายใต้สถานการณ์ดังกล่าวข้างต้น รอลส์เชื่อว่ามนุษย์ตามมโนภาพเช่นนี้ จะเป็นผู้ให้ คำตอบเกี่ยวกับหลักความยุติธรรมอย่าง “เที่ยงธรรม” แท้จริง เนื่องจากพวกเขาไม่ทราบถึง สถานะหรือตำแหน่งทางสังคมของตน (ซึ่งอาจจะร้ายรมมีชื่อเสียงหรืออาจจะด้อยต่ำยากจน แสนเขี้ยุกก็ได้) ดังนั้นหากให้มนุษย์ในสถานการณ์ดังกล่าวมาตกลงทำสัญญาประชาคมร่วมกัน กำหนดหลักความยุติธรรมทางสังคม โดยธรรมชาติของการนึกถึงประโยชน์ของตนเองด้วยเหตุ ด้วยผล แน่แน่นอนว่าพวกเขาจะต้องคิดสร้างหลักความยุติธรรมอย่างรอบคอบที่สุดหรือยุติธรรม อย่างแท้จริง (Objectively Just) ซึ่งเป็นหลักที่จะอำนวยโอกาสสูงสุดให้พวกเขาประสบความสำเร็จในแผนการชีวิต ไม่ว่าในสถานการณ์แท้จริงเขาจะอยู่ในสถานะสังคมเช่นใด (ซึ่งแน่นอนว่า ในกรณีนี้ เขาคงต้องคิดเผื่อในแง่ร้ายว่าตนเองอาจมีฐานะยากจนข้นแค้นด้วย)

จากตรรกะดังกล่าว รอลส์สรุปว่า หลักความยุติธรรมที่มนุษย์ใน “จุดเริ่มต้น” เห็นพ้องกันจะประกอบด้วยหลักการสำคัญสองข้อคือ

ประการแรก มนุษย์แต่ละคนจำเป็นต้องมีสิทธิเท่าเทียมกันในเสรีภาพขั้นพื้นฐานอย่างมากที่สุดซึ่งเทียบเคียงได้กับเสรีภาพอันคล้ายคลึงกันในบุคคลอื่น ๆ เสรีภาพขั้นพื้นฐานดังกล่าวในทฤษฎีของรอลส์ หมายรวมถึง เสรีภาพทางการเมือง (สิทธิในการออกเสียงเลือกตั้งในการดำรงตำแหน่งทางราชการ, เสรีภาพในการพูดและการชุมนุมเสรีภาพด้านมโนธรรมสำนึก และเสรีภาพด้านความคิด) เสรีภาพส่วนบุคคล, สิทธิในการครอบครองทรัพย์สินส่วนตัว และเสรีภาพจากการปลอดจากการจับกุมหรือควบคุมโดยพลการ ตามที่ปรากฏในแนวคิดเรื่องหลักนิติธรรม (The Rule of Law)

ประการที่สอง ความไม่เสมอภาคทางเศรษฐกิจและสังคม จำต้องได้รับการจัดระเบียบให้เป็นธรรมเพื่อให้ความไม่เสมอภาค (ที่ถูกจัดระเบียบใหม่) ดังกล่าว (1) เป็นประโยชน์มากที่สุดแก่คนที่เสียเปรียบหรือด้อยโอกาสที่สุดในสังคม และ (2) เปิดกว้างหรือเกิดขึ้นได้ต่อคนทุกคนไม่ว่าในตำแหน่งใด ภายใต้เงื่อนไขของความเสมอภาคที่เป็นธรรมในโอกาส โดยในหลักการประการที่สองนี้จะเห็นว่า รอลส์พยายามจำแนกความแตกต่างของประเด็นเรื่อง ความไม่เสมอภาคที่ไม่เป็นธรรมและความไม่เสมอภาคที่เป็นธรรม โดยที่เขายอมรับให้มีความไม่เสมอภาคเพียงเท่าที่จำเป็นซึ่งจะเพิ่มพูนสวัสดิสุข (Welfare) ของกลุ่มคนที่เสียเปรียบที่สุดของสังคมเท่านั้น ตัวอย่างเช่นความแตกต่างในรายได้ระหว่าง ผู้จัดการบริษัทกับยามเฝ้าประตู รอลส์ไม่ปฏิเสธความแตกต่างดังกล่าว หากว่าความพยายามในการลดความแตกต่างเช่นนี้จะมีผลให้ประสิทธิภาพ, ความสามารถในการจัดการของผู้จัดการบริษัทนี้ลดน้อยลงซึ่งจะกระทบถึงการตกต่ำในเศรษฐกิจหรือรายได้ของบุคคลที่เกี่ยวข้องทั้งหลายอันรวมทั้งยามเฝ้าประตูด้วย

อย่างไรก็ตาม ในหลักของความยุติธรรมทางสังคมทั้งสองประการนั้น มีจุดสำคัญยิ่งอีกข้อคือ รอลส์ให้ความสำคัญต่อหลักการประการแรกสูงกว่าหลักการที่สอง ซึ่งหมายความว่า เขาเชื่อว่าเสรีภาพมีความสำคัญยิ่งกว่าสิ่งอื่นใดหมด (Liberty First) รอลส์ถือว่า ภายใต้สถานการณ์หรือสัญญาประชาคมในจินตนาการข้างต้น ผู้คนจะไม่ยอมเสียสละเสรีภาพอันเสมอภาคกันนั้นเพียงเพื่อการได้มาซึ่งรายได้, ความมั่งคั่งหรือแม้อำนาจ (ซึ่งล้วนเป็นเรื่องในหลักความยุติธรรมประการที่สอง) เสรีภาพจะถูกจำกัดลงได้ก็เพียงเพื่อประโยชน์แก่เสรีภาพหรือระบบแห่งเสรีภาพขั้นพื้นฐานทั้งหมดเท่านั้นและข้อเรียกร้องเรื่องความเสมอภาคในสังคมและเศรษฐกิจจะต้องสิ้นสุดลง หากว่าการได้มาซึ่งความเสมอภาคเช่นนั้นมิได้นำไปสู่การเพิ่มพูนเสรีภาพโดยส่วนรวมสำหรับคนทั้งปวงในสังคม

การที่รอลส์เน้นความสำคัญสูงสุดของเรื่องเสรีภาพก็เนื่องจากพิจารณาเห็นว่า โดยทวิสัยแล้วผู้คนที่ในสัญญาประชาคมของเขาไม่อาจปฏิเสธความสำคัญสูงสุดของเสรีภาพได้ ในการนี้ รอลส์ได้เปิดประเด็น “คุณค่าปฐมภูมิของสังคม” (Social Primary Goods) ซึ่งหมายถึง ความถึงเสรีภาพ, โอกาส, รายได้, ความมั่งคั่งและการเคารพนับถือตัวเอง (Self - Respect) คุณค่าปฐมภูมิเช่นนี้เป็นสิ่งที่วิญญูชนผู้มีเหตุผลทุกคนรวมทั้งผู้คนที่ในสัญญาประชาคมของเขา ล้วนต้องการอยากได้ ไม่ว่าเขาจะต้องการสิ่งอื่นร้อยแปดอย่างไร การที่บุคคลในสัญญาประชาคม เลือกให้เสรีภาพมีความสำคัญอันดับแรก ก็เนื่องจากเห็นว่าทางเลือกเช่นนั้นจะส่งผลให้พวกเขา มีโอกาสดีที่สุดในการได้มาซึ่งคุณค่าขั้นปฐมภูมิของสังคม รวมทั้งช่วยให้สามารถดำเนินชีวิต ตามเป้าหมายเฉพาะของตนได้ รอลส์เชื่อว่าผู้คนที่จะไม่เลือกหลักการซึ่งเปิดช่องให้ผู้เผด็จการ แย่งยึดเอาเสรีภาพทางการเมืองของเขาไปด้วยเงื่อนไขแลกเปลี่ยนในการเพิ่มความมั่งคั่ง (ในระดับที่เหนือกว่าเกณฑ์ทั่วไปของความมั่งคั่งที่เป็น “คุณค่าปฐมภูมิของสังคม”) ให้แก่ทุกคน เนื่องจากเขาไม่แน่ใจในคุณค่าของสิ่งที่เขาจะได้รับเพิ่มขึ้น ในขณะที่รู้ว่าตนต้องสูญเสียอิสระ เสรีภาพทางการเมืองซึ่งเป็นสิ่งสำคัญที่เกื้อหนุนต่อคุณค่าขั้นปฐมภูมิของสังคมในเรื่องเสรีภาพ และการเคารพนับถือตัวเอง (Self - Respect) ⁽¹¹⁸⁾

จากภาพรวมโดยสรุปในทฤษฎีความยุติธรรมทางสังคมของรอลส์ข้างต้น ไม่น่าสงสัยว่าทฤษฎีดังกล่าววางอยู่บนรากฐานของอุดมการณ์เสรีนิยมค่าที่เน้นความสำคัญสูงสุดของเสรีภาพ แต่กระนั้นก็จัดได้ว่าเป็นทฤษฎีฝ่ายเสรีนิยมในแบบฉบับที่ก้าวหน้า (Progressive version of the liberal theory) หรือทฤษฎีเสรีนิยมที่ยอมรับเรื่องความเสมอภาคในระดับหนึ่ง ซึ่งผิดจาก ทฤษฎีเสรีนิยมทั่วไป ลักษณะที่แตกต่างหรือเป็นเสมือน “ลัทธิแก้” (Revisionism) ของฝ่าย เสรีนิยมในคำอธิบายของรอลส์นั้นดูได้จากการที่เขาพยายามสร้างมาตรฐานของความยุติธรรม ทางสังคมซึ่งเป็นอิสระจากกลไกการทำงานเชิงเศรษฐกิจของตลาดในระบบทุนนิยม (Capitalist Market Economy) ด้วยเหตุนี้ รอลส์จึงไม่ยอมรับแนวความคิดที่เชื่อว่าเป็น “ความยุติธรรมเชิง กระบวนการอันสมบูรณ์” (Perfect Procedural Justice) ซึ่งตั้งอยู่บนพื้นฐานของกลไกการทำงาน ของระบบตลาด อันหมายความว่า เขาไม่เห็นด้วยกับแนวคิด (ฝ่ายอนุรักษนิยม) ที่ถือว่ากลไก

(118) สำหรับรอลส์แล้ว การเคารพนับถือตัวเองนับเป็นคุณค่าพื้นฐานที่สำคัญมากที่สุดใต้นิยามของเขา การเคารพ นับถือตัวเองหมายถึง ความรู้สึกตระหนักในคุณค่าของตัวเอง รู้ว่าแผนการชีวิตของตัวเองเป็นความถูกต้องมีค่าควรแก่การสานต่อ ให้สำเร็จ การมีความเคารพในตัวเองจึงหมายถึงการมีความเชื่อมั่นในอำนาจความสามารถของคนที่จะกระทำการตามเจตนาค้น ได้ หากปราศจากสิ่งนี้แล้ว ทุกสิ่งก็ดูไร้ค่า, ว่างเปล่า ทำให้บุคคลกลายเป็นคนซึ่งซึมหมดหวังและชอบเยาะเย้ยถากถาง (Cynicism) (ดู John Rawls, “A Theory of Justice”, Op.cit., P. 440

ของระบบตลาดในระบบทุนนิยม โดยตัวของมันเองแล้วสามารถประกันการแบ่งปันประโยชน์ได้อย่างเป็นธรรม⁽¹¹⁹⁾ นอกจากนี้หลักความยุติธรรมประการที่สองของรอลส์ก็ชี้ให้เห็นความต้องการลดระดับความแตกต่างในการกระจายรายได้ของสังคมเพื่อให้เป็นประโยชน์แก่กลุ่มคนในสังคมที่เสียเปรียบที่สุด อีกทั้งยังสนับสนุนหลักการถ่ายเทรายได้สังคมจากคนมั่งมีสู่คนยากจนในฐานะเป็นหลักความยุติธรรมทางสังคมประการหนึ่ง มิใช่เป็นเรื่อง หลักเมตตาทาน (Principle of Charity) ต่อคนยากไร้ (ดังความคิดของพวกอนุรักษนิยม) และมีใช่เป็นการกระทำในลักษณะ “ดัดสินบน” พวกคนยากไร้ดังกล่าวมิให้ก่อการลุกฮือขึ้น ในแง่หลักความยุติธรรมของรอลส์จึงสนับสนุนความชอบธรรมใน “สิทธิทางศีลธรรม” (Moral Rights) ของบรรดากลุ่มคนในสังคมที่เสียเปรียบที่สุดในการเข้ามีส่วนร่วมเพิ่มขึ้นในการกระจายรายได้ของสังคม

อย่างไรก็ตาม แม้ทั้งหมดที่กล่าวมาจะสะท้อนภาพความ “ก้าวหน้า” ในทฤษฎีความยุติธรรมทางสังคมของรอลส์ งานความคิดที่โด่งดังชิ้นนี้ของเขาก็ตกเป็นเป้าหมายการวิจารณ์จากฝ่ายต่าง ๆ อย่างมาก (คงเข้าทำนองยิ่งดังก็ยิ่งมีผู้ต้องการตีมาก) โดยเฉพาะจากฝ่ายก้าวหน้าหรือค่อนข้างก้าวหน้าทั้งหลาย

ประเด็นวิจารณ์จากฝ่ายก้าวหน้านั้น ส่วนสำคัญก็มาจากความแตกต่างของหลักการและวิธีคิดของฝ่ายสังคมนิยมที่เน้นความสำคัญของเรื่อง แบบวิธีการผลิต (Mode of Production) ในสังคมหรือปัญหาการถือครองปัจจัยการผลิตซึ่งเชื่อว่าเป็นบาปฐานสำคัญที่จะเป็นตัวกำหนดลักษณะการแบ่งปันผลประโยชน์ในสังคมอีกชั้นหนึ่ง วิธีคิดเช่นนี้เองที่นำไปสู่การวิจารณ์โต้แย้งรอลส์ซึ่งไม่เชื่อว่าปัญหาเกี่ยวกับการถือครองปัจจัยการผลิตเป็นปัญหาสำคัญของเรื่องความยุติธรรมทางสังคมตรงจุดนี้จึงมีการมองว่ารอลส์ติดอยู่กับแบบแผนความคิดหรืออุดมการณ์เสรีนิยมภายใต้ระบบทุน อีกทั้งยังได้ปิดบังรากเหง้าอันแท้จริงของปัญหาการแบ่งปันส่วนการที่รอลส์มองว่าเสรีภาพมีความสำคัญมากกว่าและมีคุณค่าสูงกว่าความเสมอภาคก็สะท้อนจุดยืนฝ่ายเสรีนิยมซึ่งไม่เป็นที่ยอมรับของฝ่ายก้าวหน้าเช่นกัน⁽¹²⁰⁾

นอกจากข้อวิจารณ์ในเชิงอุดมการณ์ดังกล่าวแล้ว ในส่วนของความชอบธรรมในเนื้อหาตลอดจนระเบียบวิธีในทฤษฎีความยุติธรรม 2 ข้อนั้น ก็มีประเด็นวิจารณ์อยู่หลาย ๆ ประเด็น

ตัวอย่างข้อวิจารณ์อันหนึ่ง เริ่มจากความไม่เห็นด้วยในสมมติฐานทางทฤษฎีเรื่องสัญญาประชาคม, “จุดเริ่มต้น” (Original Position) และเรื่อง “ม่านแห่งอวิชชา” (Veil of Ignorance) โดยเห็นว่า ข้อสมมุติของรอลส์เรื่อง “ม่านแห่งอวิชชา” แท้จริงเป็นตัวอุปสรรคขวางกั้นมิให้

(119) Wieslaw Lang, "Marxism, Liberalism and Justice", Op.cit., PP. 144 - 145

(120) Ibid., PP. 142, 146, 147

มนุษย์ (ในจินตภาพของสัญญาประชาคม) ตัดสินใจเลือกหลักความยุติธรรมได้อย่างถูกต้อง เนื่องจากมนุษย์ในสถานการณ์สมมุติดังกล่าวไม่ทราบเกี่ยวกับขั้นตอนปัจจุบันของการพัฒนาหลังการผลิตของสังคมรวมทั้งระดับความเจริญทางอารยธรรมทรศนะฝ่ายนี้เห็นว่าการเลือกหลักความยุติธรรมทางสังคมที่แท้จริงนั้นต้องเป็นหลักที่สอดคล้องกับสภาพหรือเงื่อนไขของสังคมนั้น ๆ กล่าวคือการค้นหาหลักความยุติธรรมทางสังคมนั้น ส่วนสำคัญต้องกระทำด้วยความรู้เกี่ยวกับเงื่อนไขทางสังคมที่ตนอยู่ อีกทั้งต้องทราบถึงระบบเศรษฐกิจที่แตกต่างไปจากระบบทุนด้วย มิใช่ถูกจำกัดความรู้แต่ความชอบธรรมของระบบทุนอย่างเดียว นักวิจารณ์ฝ่ายนี้ตั้งข้อกังขาว่า ผู้คนในจินตนาการของรอลส์ภายใต้ “ม่านแห่งอวิชชา” จะรู้ถึงข้อดี ข้อเสียของระบบทุนนิยมและระบบสังคมนิยมหรือไม่ กรณีจะเป็นเช่นไรหากพวกเขาเกิดรู้และชื่นชมในอุดมการณ์สังคมนิยม ขณะเดียวกันก็ทราบด้วยว่าตนเองอาจต้องสังกัดอยู่ในชนชั้นผู้ถูกกดขี่ในสังคมที่เป็นจริง เช่นนี้แล้ว พวกเขาจะคงยังชื่นชมในความสำเร็จของหลักเสรีภาพเหนือสิ่งอื่นใดอีกหรือ ภายใต้สถานการณ์เช่นนี้เป็นได้อย่างยิ่งว่ายอมเปลี่ยนหลักความยุติธรรมประการที่สองของรอลส์ให้ขึ้นมามีความสำคัญเป็นอันดับแรกได้ เมื่อพิจารณาจากข้อสมมุติเพิ่มเติมเช่นนี้แล้วผลลัพธ์จึงคล้ายกับว่ากฎแห่งการเลือกหลักความยุติธรรมที่ดีที่สุดภายใต้ข้อสมมุติเรื่อง “จุดเริ่มต้น” ซึ่งรอลส์เชื่อว่าเป็นกฎที่จะลดความเสี่ยงภัยในชีวิตให้เหลือน้อยที่สุดแก่ผู้เลือกนั้น แท้จริงแล้วกลับเป็นกฎเกี่ยวกับการเลือกหลักความยุติธรรมที่ชอบด้วยเหตุผลเฉพาะแต่ในเงื่อนไขของระบบทุนนิยม ซึ่งวิธีชีวิต(แบบตัวใครตัวมัน)ของปัจเจกชน ภายใต้ระบบดังกล่าวมีความเสี่ยงสูงในชีวิตด้านต่าง ๆ ⁽¹²¹⁾ กล่าวโดยรวมแล้ว จุดวิจารณ์เช่นนี้คงเริ่มจากพื้นฐานความไม่เชื่อถึงความเป็นไปได้ในการมีหรือสร้างแนวความคิดเรื่องความยุติธรรมหนึ่งเดียวที่เป็นสากลและอภากาลิโก กล่าวคือ ใช้ได้เหมาะสมต่อทุก ๆ สังคมและในทุก ๆ กาละนั้นเอง ⁽¹²²⁾ อีกทั้งเป็นการไม่ยอมรับความเป็นภาววิสัย (Objectivity) ในหลักการทางทฤษฎีของรอลส์อีกสักนิดด้วย

นอกจากนี้ในส่วนของหลักความยุติธรรมประการที่สอง ซึ่งรอลส์เห็นด้วยในเหตุผลต่อความไม่เสมอภาคในการแบ่งปันปันส่วน หากเป็นไปได้เพื่อผลประโยชน์ต่อกลุ่มคนที่เสียเปรียบที่สุดในสังคมนั้น หลักการดังกล่าวนับว่าเป็นสิ่งที่ชอบธรรมแต่ในขณะเดียวกัน การสร้างหลัก

(121) Ibid., PP. 139 - 140

(122) Neil MacCormick, "Justice According to Rawls", (The Law Quarterly Review, vol. 89, July 1973).

การนี้ก็มิจุดอ่อนตรงที่รอลล์ส์มิได้สร้างสูตรหรือหลักเกณฑ์อันแน่ชัดใดที่จะใช้เป็นตัวตัดสินอย่างชัดเจนต่อภาวะ “ความไม่เสมอภาคที่ชอบธรรม” ดังกล่าวแต่ประการใด⁽¹²³⁾

เมื่อหันมาพิจารณาประเด็นเรื่อง “คุณค่าปฐมภูมิทางสังคม” ซึ่งนับเป็นเสมือนสมมุติฐานทางทฤษฎีประการสำคัญที่ทำให้รอลล์ส์สร้างหลักความยุติธรรมประการแรกขึ้นมาขึ้นนั้น ในขณะที่รอลล์ส์ถือว่า “การเคารพนับถือตัวเอง” (Self - Respect) เป็นคุณค่าพื้นฐานที่สำคัญที่สุดอันหนึ่งซึ่งทุกคนในสังคมต่างปรารถนาและจากความสำเร็จสูงสุดของคุณค่าเรื่อง การนับถือตัวเอง เช่นนี้เองที่นำไปสู่การยืนยันความสำคัญของ “เสรีภาพ” (เหนือ “ความเสมอภาค”) ในฐานะเป็นเครื่องมือที่มีประสิทธิภาพมากที่สุดเพื่อการค้ำประกัน “การนับถือตัวเอง”⁽¹²⁴⁾ น่าคิดว่า แน่เสมอไปหรือที่สามัญชนผู้มีเหตุผลทุกคนจะเน้นความต้องการสูงสุดที่ “การเคารพนับถือตัวเอง” การเคารพตัวเองนั้นกล่าวไปแล้วเป็นเรื่องละเอียดอ่อนซึ่งเกี่ยวพันกับอารมณ์ความรู้สึกอันประณีตที่มนุษย์มีต่อตัวเองหรือศักยภาพของตัวเอง ซึ่งไม่แน่ว่าจะเกิดในคนทุกคนหรือไม่ ในหลาย ๆ กรณีภายใต้อิทธิพลของสังคมนิยมบริโภค (Consumerist Society) ความเคารพภาคภูมิใจในตัวเอง (ของบุคคลหลาย ๆ คน) อาจแปรไปกับขนาดหรือราคาของรถยนต์ (หรือทรัพย์สินสมบัติ) ที่เขามีมากกว่าเรื่องความสามารถทางด้านศีลธรรม, ความเป็นอิสระด้านจิตวิญญาณ หรือความซื่อสัตย์ใจในปัญหาการเมืองต่าง ๆ อันเป็นมิติชีวิตด้านนามธรรมซึ่งไม่ใช่สิ่งจำเป็นในทรรศนะของคนบางคน⁽¹²⁵⁾

ในอีกด้านหนึ่งเราอาจพิจารณาได้เช่นกันว่า “การเคารพนับถือตัวเอง” ก็อาจเป็นเรื่องความรู้สึกภาคภูมิใจที่เกิดขึ้นเนื่องเพราะเราได้ทำประโยชน์หรือให้ความช่วยเหลือแก่คนอื่นที่ยากจนหรือต้องการความช่วยเหลือ กล่าวในแง่นี้ในหลาย ๆ กรณี “การรับใช้บริการผู้อื่น” ก็อาจจัดเป็น “คุณค่าปฐมภูมิของสังคม” อย่างหนึ่งเช่นกัน ถ้าเป็นเช่นนั้นแล้ว รอลล์ส์ จะอ้างได้อย่างไรว่า ผู้คนที่ “จุดเริ่มต้น” (Original Position) ในสัญญาประชาคมของเขา จะเห็นพ้องกันในหลักความยุติธรรมสองประการบนพื้นฐานของการคิดถึงประโยชน์ของตัวเอง (Self - Interest) ที่สำคัญกว่านั้น หากยอมรับว่า การรับใช้เกื้อกูลผู้อื่นเป็นคุณค่าพื้นฐานทางสังคมเช่นนั้นแล้ว ธรรมชาติของรอลล์ส์ที่สนับสนุนความสำคัญของ “เสรีภาพ” เหนือ “ความเสมอภาค” ย่อมพลอยกระทบกระเทือนไปด้วยประเด็นวิจารณ์เรื่อง “การเคารพนับถือตัวเอง” ในที่สุดแล้วจึงจะวนกลับมาบรรจบกับข้อโต้แย้งก่อนหน้าในเรื่อง อุดมการณ์เบื้องหลังหลักความยุติธรรมดังกล่าว

(123) Wieslaw Lang, "Marxism, Liberalism and Justice", Op.cit., P. 143

(124) Henry Shue, "Liberty and Self-Respect", (Ethics, vol. 85, 1974-5), P. 197

(125) J.W. Harris, "Legal Philosophies", Op.cit., P. 269

แน่นอนว่าเมื่อคำนึงถึงภัยคุกคามของอำนาจรัฐที่มีต่อปัจเจกชนในดินแดนหลาย ๆ แห่งในโลก ปัจจุบัน การเน้นความสำคัญของเสรีภาพตามประเพณีความคิดเสรีนิยมดั้งเดิมย่อมสร้างความอุ่นใจหรือความมั่นคงในความรู้สึกนับถือตัวเองแต่กระนั้น เสรีภาพขั้นพื้นฐานซึ่งมอบแก่ทุกคนในสังคมอย่างเสมอภาคนั้น คงต้องกระทำควบคู่ไปกับการได้รับการตอบสนองของความจำเป็นหรือความต้องการขั้นพื้นฐานของการดำรงชีวิตทางเศรษฐกิจอย่างเสมอภาคด้วย มิฉะนั้นแล้วเสรีภาพดังกล่าวก็คงมีคุณค่าเพียงเล็กน้อยหรือเป็นเพียงเสรีภาพในรูปแบบที่บรรดาคนยากไร้ได้แต่ชื่นชมเพียงคำพูดในขณะที่ห้องยั้งหิวโหยอยู่เหมือนเช่นเดิม ๆ

ความปิดท้าย

หากมองย้อนสู่การถกเถียงในประเด็นต่าง ๆ ที่กล่าวมาอีกครั้งในแง่หนึ่ง เราอาจเห็นสอดคล้องได้ว่า คำเฉลยเกี่ยวกับความหมาย, ความสำคัญของความยุติธรรมต่าง ๆ คู่มือการเคลื่อนไหว ประหนึ่งวงวิฎจักรอยู่กลาย ๆ จากการตีความหมายในแง่บุคคลิฐานผ่านตำนานเทพนิยาย (ทั้งของกรีกและอินเดีย) สู่วามเชื่อของปัจเจกชนเรื่องคำตอบจากมโนธรรมภายในมนุษย์โดยผ่านการพิจารณาจากธรรมชาติหรือกฎเกณฑ์ธรรมชาติ, จากนามธรรมเรื่องธรรมชาติดังกล่าวสู่การยอมรับความยุติธรรมในแง่เจตจำนงของมนุษย์ใช้อำนาจรัฐในรูปกฎหมาย (ความยุติธรรมตามกฎหมาย) และจากการยอมรับในความสมบูรณ์ชอบธรรมของการใช้อำนาจรัฐเช่นนี้ก็มีกระแสโต้แย้งหันคืนสู่หลักอุดมคติหรือมโนธรรมของมนุษย์ที่ไม่ขึ้นกับอำนาจรัฐ

ความเคลื่อนไหวเช่นนี้ นอกจากจะมีลักษณะคล้ายเป็นวัฎจักรแล้วยังคล้ายกับตั้งอยู่บนความขัดแย้งต่อสู้กันระหว่างปัจเจกชนกับรัฐ หรือ/และระหว่างอุดมคติ (ในแง่ความใฝ่ฝันของมนุษย์ในสิ่งที่เขาคิดว่าควรจะเป็น) กับความเป็นจริง (ในแง่ผลผลิตของมนุษย์, ของการใช้อำนาจของมนุษย์/รัฐที่ปรากฏขึ้นในความเป็นจริงอย่างมีข้อจำกัด) ความขัดแย้งในส่วนนี้นอกจากจะเป็นเพราะความไม่กลมกลืนกับระหว่างอุดมคติกับความเป็นจริงดังกล่าว ลึกไปกว่านั้นดูเหมือนจะมีกำเนิดจากทั้งความจำกัดและความไม่จำกัดในภูมิปัญญาระหว่างมนุษย์ ซึ่งดำรงอยู่ควบคู่กันท่ามกลางสิ่งที่ถือว่าเป็นเงื่อนไขหรือเหตุแวดล้อมความยุติธรรม (Circumstance of Justice) ความจำกัดในแง่ความอ่อนแอของมนุษย์ปรากฏมูสรากอยู่ที่ความต้องการความแน่นอนชัดเจน การยึดมั่นถือมั่นในสิ่งที่ป็นทั้งรูปธรรมและนามธรรมทั้งทรัพย์สินสมบัติ ชื่อเสียง อำนาจหรือหลักการเพื่อยุติความขัดแย้งต่าง ๆ และน่าสังเกตว่าความจำกัดในส่วนนี้ยังเกี่ยวโยงอย่างมากกับอิทธิพลของวิธีคิดในเชิงวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีหรือวิธีคิดแบบปฏิฐานนิยม (Positivism) ซึ่งเน้นมิติเชิงปริมาณ, ความแน่นอนชัดเจน, การตรวจสอบพิสูจน์ได้ โดยเฉพาะการยอมรับแต่เฉพาะสิ่งที่เห็นสิ่งที่ป็นอยู่จริงในโลกปัจจุบันเท่านั้นว่า คือสัจจะอันต้องยึดมั่นรักษาไว้ ใน

ขณะเดียวกัน ท่ามกลางความจำกัดเช่นนั้น หลายต่อหลายครั้งที่ภูมิปัญญาของมนุษย์ในแง่ปัจเจกบุคคลได้ก้าวล่วงหรือพยายามก้าวล่วงข้อจำกัดดังกล่าวเช่นกัน สืบเนื่องแต่ผลลัพธ์อันไม่พึงปรารถนาหรือความบกพร่องของข้อสรุปหรือวิธีคิดที่ตั้งอยู่บนฐานแห่งข้อจำกัดเช่นนั้น ความไม่จำกัดของภูมิปัญญาในแง่หนึ่งนี้อาจแปลความให้หมายถึงการยืนยันว่ามนุษย์หาใช่เป็นผู้สร้างควบคุมและเคารพต่อกฎเกณฑ์หรือหลักการต่าง ๆ อันรวมถึงหลักความยุติธรรมเท่านั้น แต่ยังสามารถวิพากษ์วิจารณ์, ปฏิเสธหรือเปลี่ยนแปลงกฎเกณฑ์เช่นนั้นได้เช่นเดียวกับการคลี่คลายเปลี่ยนแปลงของสังคมอันเป็นภาวะปกติที่ดำเนินมาโดยตลอดในประวัติศาสตร์

ผู้เขียนคิดว่า การสรุปย่อประเด็นถกเถียงเรื่องความยุติธรรมอันซับซ้อนต่าง ๆ ข้างต้น ไม่น่าจะถือเป็นความจำเป็นในที่นี้ หากต้องการให้ผู้อ่านคิดทบทวนรายละเอียดอย่างไม่ตกหล่นแม้เช่นนี้ น่าจะกิดใจว่าการเห็นด้วยหรือเห็นแย้งอย่างเป็นตัวของตัวเองในท้ายที่สุดต่อทรรศนะต่าง ๆ ที่กล่าวมาพึงวางอยู่บนหลักแห่งความไม่มีอคติ, การไต่หาศรัทธาต่อสัจจะ และการปลดปล่อยอัตตาหรือความเห็นแก่ตัวให้เหลือน้อยที่สุด ซึ่งกล่าวได้ว่าเป็นหลักพื้นฐานเช่นเดียวกับเงื่อนไขทางอภิวิสัยที่ใช้ประกอบการหาคำตอบของความยุติธรรม

พ้นจากกระบวนการหาข้อสรุปที่เป็นตัวของตัวเองข้างต้น อีกทั้งพ้นจากอิทธิพลเชิงครอบงำของอุดมการณ์ใด ๆ ไม่ว่าจะก้าวหน้าหรือล้าหลัง ผู้เขียนเชื่อว่าบนพื้นฐานแห่ง “ปัญญา” (อันเป็นแก่นสารสำคัญของความเป็นมนุษย์) ดังกล่าวซึ่งก้าวล่วงมิติของอคติ, อำนาจ, อำนาจรัฐ หรือความติดยึดแต่ประโยชน์ส่วนตนนี้เองที่มโนธรรมสำนึกของเราจะสัมผัสเข้าถึงความยุติธรรมในแง่ของกฎเกณฑ์หรือหลักการเชิงอุดมคติเพื่อยุติความขัดแย้งทางสังคมซึ่งร้อยรัดคุณธรรมเรื่อง เสรีภาพ, ความเสมอภาคและความมีเมตตาธรรมต่อเพื่อนมนุษย์ร่วมเกิดแก่เจ็บตายซึ่งมีศักดิ์ศรีแห่งความเป็นคนทัดเทียมกัน ในประเด็นหลังนี้ นักกล่าวทบทวนอีกครั้งว่าแม้ความยุติธรรมและเมตตาธรรมจะดูแตกต่างกันในหลาย ๆ จุด แต่อารยธรรมของมนุษย์ซึ่งได้ก้าวสูงขึ้นเรื่อย ๆ ก็ทำให้มนุษย์เริ่มประจักษ์มากขึ้นถึงการผูกมัดตัวเองเข้าช่วยเหลือเกื้อกูลเพื่อนมนุษย์ที่ต่ำต้อยกว่าตน ในลักษณะของหน้าที่หรือความจำเป็นมากกว่าจะเป็นเรื่องการบริจาคให้ทานตามใจสมัคร และจากจุดนี้ที่ความยุติธรรม(ทางสังคม)และเมตตาธรรมได้เคลื่อนตัวเข้าใกล้ซิดกันเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ

น่าคิดว่า ข้อสรุปของความยุติธรรมดังกล่าว คงมิใช่เป็นเพียงแค่ความใฝ่ฝันหรืออุดมคติเลื่อนลอยซึ่งไม่สัมพันธ์กับความเป็นจริงใด ๆ แต่หากเป็นข้อสรุปซึ่งตั้งอยู่บนฐานแห่งข้อเท็จจริงเกี่ยวกับการดำรงอยู่ซึ่งปัญญาอันแท้จริงของมนุษย์อีกทั้งยังเป็นข้อสรุปที่ขนานรับกับความจริงของสภาพสังคมโดยทั่วไปที่เป็นอยู่อันปรากฏความจำกัดบกพร่องซึ่งคุณธรรมต่าง ๆ ท่ามกลาง

พื้นฐานความขัดแย้งหลักทางเศรษฐกิจและสังคม และน่าสังเกตต่อว่า นับวันสภาพข้อเท็จจริงทางสังคมเช่นนี้มีแนวโน้มว่าจะปรากฏให้ประจักษ์มากขึ้นเรื่อย ๆ พร้อมกับพัฒนาของสังคมที่มนุษย์ได้สั่งสมบทเรียนหรือความเจริญทางภูมิปัญญามากขึ้นเคียงคู่กับการเพิ่มขึ้นของโอกาสแห่งการศึกษาและความชัดเจนในการคิดใคร่ครวญ(ถึงปัญหาสังคม) ซึ่งมีเพิ่มเป็นเงาตามตัว เป็นไปได้ว่า หากความพยายามของปัจเจกบุคคลในการเรียนรู้และสร้างสรรค์ความยุติธรรมอันแท้จริงในสังคมมีเพิ่มขึ้นโดยไม่ขาดสายดังกล่าว ในอนาคตข้างหน้า เราอาจไม่จำเป็นต้องหมกหมุ่นถกเถียงกันถึงเรื่องความยุติธรรมในระดับหลักการกันอีก ในเมื่อความยุติธรรมในโลกแห่งอุดมคติและในโลกแห่งความเป็นจริงได้ดำเนินอยู่บนแนวทางเดียวกัน

ข้อสรุปเช่นนี้ อาจดูเป็นเรื่องเพื่อฝันอยู่บ้างในสายตาของบางคน กระนั้นก็ตาม อย่างน้อยที่สุด การใฝ่ฝันในสิ่งที่ “ควรจะเป็น” เช่นนี้ ก็น่าจะดีกว่าการนั่งจันจ้านนเฉยยอมรับแต่โลก(ขรุขระ.....) ที่ “เป็นอยู่จริง” มิใช่หรือ